

REPORT DOCUMENTATION PAGE

Form Approved
OMB No. 0704-0188

Public reporting burden for this collection of information is estimated to average 1 hour per response, including the time for reviewing instructions, searching existing data sources, gathering and maintaining the data needed, and completing and reviewing the collection of information. Send comments regarding this burden estimate or any other aspect of this collection of information, including suggestions for reducing this burden, to Washington Headquarters Services, Directorate for Information Operations and Reports, 1215 Jefferson Davis Highway, Suite 1204, Arlington, VA 22202-4302, and to the Office of Management and Budget, Paperwork Reduction Project (0704-0188), Washington, DC 20503.

1. AGENCY USE ONLY (Leave blank)	2. REPORT DATE	3. REPORT TYPE AND DATES COVERED	
	30.Nov.00	THESIS	
4. TITLE AND SUBTITLE MARCUSE,DEBORD, ET MAI 68:CONJECTURE D'UN ESPRIT CRITIQUE			5. FUNDING NUMBERS
6. AUTHOR(S) 2D LT PEARSON MAX E			
7. PERFORMING ORGANIZATION NAME(S) AND ADDRESS(ES) LA SORBONNE			8. PERFORMING ORGANIZATION REPORT NUMBER CY00454
9. SPONSORING/MONITORING AGENCY NAME(S) AND ADDRESS(ES) THE DEPARTMENT OF THE AIR FORCE AFIT/CIA, BLDG 125 2950 P STREET WPAFB OH 45433			10. SPONSORING/MONITORING AGENCY REPORT NUMBER
11. SUPPLEMENTARY NOTES			
12a. DISTRIBUTION AVAILABILITY STATEMENT Unlimited distribution In Accordance With AFI 35-205/AFIT Sup 1		12b. DISTRIBUTION CODE	
13. ABSTRACT (Maximum 200 words)			
14. SUBJECT TERMS			15. NUMBER OF PAGES 46
			16. PRICE CODE
17. SECURITY CLASSIFICATION OF REPORT	18. SECURITY CLASSIFICATION OF THIS PAGE	19. SECURITY CLASSIFICATION OF ABSTRACT	20. LIMITATION OF ABSTRACT

**MAX PEARSON, LT, USAF
THESIS ABSTRACT AND INFO
27 JUNE 2000**

Title as appears on title page: Marcuse, Debord, et mai 68: conjoncture d'un esprit critique

Author as appears on title page: Max Pearson

Translated title: A Comparison of Hebert Marcuse and Guy Debord and Their Intellectual Influence on the Revolutionary Spirit Leading to the May 1968 Riots in France

Other information required by AFITI 36-105: rank (LT, USAF); date (2000); # pages (46); Institution (Middlebury College – School in France); degree rewarded (M.A. in French Language, Literature and Civilization)

Abstract:

Despite their different origins, Hebert Marcuse and Guy Debord share a theme in their major works. In One-Dimensional Man, published in 1964, Marcuse explains that apparent perfection in modern post-industrial society is undermining man's motivation to critique societal values and progress. Guy Debord seems to echo this idea in his 1967 work entitled La Société du Spectacle, in which he claims that all society is simply a collection of superficial images and sounds – which he calls a spectacle. This spectacle succeeds in imposing its own reality through a monopoly of images, and man passively accepts this imposition. Thus both authors suggest that man no longer thinks for himself, but rather accepts these social models without reflection.

Rejection of this complacency with society was a major theme underlying the May 1968 riots in France. However, despite the similarities in their hypotheses, disciples of these two thinkers rejected the other's theories. This thesis explains this friction by examining each author's underlying prospects for hope in the reassertion of individualism in human thought. While Marcuse optimistically uses ideas from the Frankfurt School of critical theory to offer keys to a thoughtful and critical approach to societal analysis, Debord undermines any chance of individual thought in his model by pessimistically challenging these keys offered by Marcuse. Furthermore, he masks the influence of Marcuse on his theory through mystification. Thus his theories are simply a pessimistic commentary on the thinking of Marcuse. *Text in French*

Bibliography

Works Cited

ASSOUN, Paul-Laurent, L'Ecole de Francfort, Presses Universitaires de France, 1990.
127 pgs.

BERNSTEIN, Serge, et MILZA, Pierre, Histoire de la France au XXe siècle, Ed. Complexe, 1995. 1407 pgs.

DEBORD, Guy, La Société du Spectacle, Editions Gallimard, 1992. 209 pgs.

GISONI, Dominique-Antoine, « Reich et Marcuse : avatars du freudo-marxisme », Magazine littéraire, hors-série n°1, 2^e trimestre 2000 : Freud et ses héritiers. 3 pgs.

GOETSCHEL, Pascale, et LOYER, Emmanuelle, Histoire culturelle et intellectuelle de la France au XXe siècle, Armand Colin, 1994. 240 pgs.

JAPPE, Anselm, Guy Debord, traduit de l'Italien par Claude Galli, Editions Sulliver, 1998. 248 pgs.

JOFFRIN, Laurent, Mai 68 : histoire des événements, Seuil, 1988. 370 pgs.

LEFEBVRE, Henri, L'ideologie structuraliste, Editions Anthropos, 1971. 251 pgs.

MARCUSE, Herbert, One-Dimensional Man, Beacon Press, Boston, 1991. 260 pgs.

OHRT, Robert, « The Master of the Revolutionary Subject : Some Passages from the Life of Guy Debord », Substance : a review of theory and literary criticism, vol 90, 1999 : « Guy Debord ». 20 pgs.

ORY, Pascal, et SIRINELLI, Jean-François, Les Intellectuels en France : de l'Affaire Dreufus à nos jours, Armand Colin, 1992. 272 pgs.

WIGGERSHAUS, Rolf, l'Ecole de Francfort : histoire, développement, signification, traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaires de France, 1987. 694 pgs.

Marcuse, Debord, et mai 68 : conjoncture d'un esprit critique

**Max Pearson
02-05-00**

Table des Matières

I. Introduction	1
II. l'homme devant la société en mutation : l'effacement de l'individualisme	6
II. A. le rôle de la société	6
<i>Administration totale et rationalité technique de Marcuse</i>	7
... <i>mécanismes qui effectuent l'imposition de la société sur l'individu</i>	8
<i>La société du spectacle de Debord</i>	10
... <i>le processus d'imposition du réel</i>	11
... <i>le renforcement du spectacle</i>	12
... <i>le rapport entre le spectacle et la marchandise</i>	14
II. B. l'homme devant la société	16
<i>L'homme unidimensionnel de Marcuse</i>	16
... <i>la conscience heureuse</i>	16
... <i>l'homme et le langage</i>	18
... <i>la critique sous-entendue dans l'incitation</i>	19
<i>L'homme méprisable évoqué par Debord</i>	21
... <i>culpabilité indirecte</i>	21
... <i>culpabilité directe</i>	23
III. l'espoir d'une renaissance de l'individu	26
III. A. l'espoir accessible de Marcuse	27
<i>la théorie critique de Marcuse</i>	27
<i>des clefs actuelles qui permettent d'envisager mieux</i>	30
... <i>le langage</i>	30
... <i>l'art</i>	32
... <i>le projet historique</i>	32
<i>la conclusion de Marcuse</i>	34
III. B. l'espoir limité de Debord	35
<i>la mystification</i>	35
<i>le ton défaitiste</i>	37
<i>analyses des éléments clefs offerts par Marcuse</i>	38
<i>le rôle du prolétariat</i>	40
IV. Conclusion	42
Bibliographie	45

I. Introduction

La crise de mai 68 en France occupe tant de pages d'études et d'analyses qu'elle impressionne jusqu'aux plus sérieux des intellectuels. Elle a tant d'aspects à considérer qu'elle est délicate à étudier exhaustivement. Pourtant, malgré cela, elle continue à intéresser et à inspirer des études comme celle-ci. Ce moment dans l'histoire de la France offre toujours des points intéressants de considérer, et ce travail va essayer d'en éclairer un.

Cette crise a profondément touché la France. « A cause de ce singulier printemps, la vie quotidienne de cinquante millions de personnes n'a plus été la même. Après mai, les Français n'ont plus eu la même manière de penser, de sentir, de parler, de s'habiller, d'éduquer leurs enfants, de vivre en couple ou de passer leurs loisirs. »¹ Elle est donc une crise multiforme, avec plusieurs facettes à considérer.

Elle peut être caractérisée chronologiquement, d'abord comme une crise étudiante, puis sociale, et enfin une crise politique. Tel est le regard classique fait par des nombreux ouvrages d'histoire.² Cette façon de la voir nous permet, dans cette introduction, de mettre le point sur l'aspect qui nous intéresse ici. La société est mise en question d'une façon exceptionnelle lors de la crise de mai 68, et l'idéologie amplifiée pendant cette époque dure beaucoup plus longtemps que les aspects purement politiques. En considérant la première partie de la crise avec plus de profondeur que les autres, nous verrons brièvement l'origine de cette critique idéologique.

* * * * *

La phase étudiante dure du 2 au 12 mai, pendant laquelle le milieu étudiant français adopte un souffle de critique qui a déjà pris les milieux universitaires aux Etats-Unis, au Japon, et en Allemagne fédérale. C'est une critique due à « l'interrogation sur la validité de la société de consommation qui s'est instaurée dans les pays industriels au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et qui développe une société sans valeurs autres que la rentabilité financière. »³ C'est donc une réponse à des fortes inégalités et des conséquences

¹ Joffrin, Laurent, Mai 68 : histoire des événements, Seuil, 1988. p. 5.

² Bernstein, Serge, et Milza, Pierre, Histoire de la France au XXe siècle, Ed. Complexe, 1995. p. 915.
³ *Idem*, p. 916.

environnementales qui se sont développés dans une foudre d'expansion économique, inspirée par une logique productiviste. C'est aussi un mouvement qui se déclare contre l'impérialisme capitaliste américain (notamment contra la guerre en «Viêt-nam ») et en même temps contre les changements dans la société française, qui ressemble de plus en plus au capitalisme américain.

Ce mouvement français prend sa place d'abord dans la Faculté de Nanterre, construit au milieu d'un immense bidonville d'immigrés vivant dans des conditions difficiles. L'état de l'université française à l'époque est exceptionnel. Le nombre d'étudiants a doublé entre 1961 et 1968, « sans que les structures (matérielles, administratives, intellectuelles) qui les gouvernent aient en profondeur changée depuis la fin du siècle précédent. »⁴ Les étudiants de la Faculté se trouvent donc au milieu des inégalités sociales, où leurs est imposé un système académique qui ne reflète pas l'évolution sociale qu'ils représentent.

Dans son livre sur mai 68, Laurent Joffrin note que cette jeunesse représente une classe nouvelle de la société. « Cet âge, c'est l'adolescence, une idée neuve en Occident. »⁵ Des jeunes se trouvent pour la première fois dans un état intermédiaire, où les parents peuvent financer leurs études, et où ils peuvent se permettre de traîner entre l'âge d'enfant et l'âge d'adulte. Pour la première fois, cette jeunesse a le temps de lire, se distraire, rêver, et s'intéresser à la politique mondiale. Ils vivent dans un état autonome et dépendant, et ils ont envie de tout mettre en question. Le mouvement est inspiré ainsi par une différence des valeurs de la génération des parents qui n'ont pas évolué, et ceux de la génération de la « baby-boom. »

Pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, la jeunesse est à l'origine d'un mouvement qui se répand dans toute la société. Tout commence par l'occupation de la salle du Conseil de la Faculté de Nanterre le 22 mars 68, par des étudiants d'extrême-gauche. Ces étudiants révolutionnaires se regroupent dans le *Mouvement du 22 mars*, avec but de transformer la société et ses structures, de contester des valeurs de consommation qui avaient pris place dans la société. Donc ce début de la crise est inspiré par le rêve d'une société permettant à l'homme de « trouver individuellement son accomplissement au sein d'un ensemble où le pouvoir serait décentralisé, démocratiquement exercé et cesserait d'imposer à

⁴ Ory, Pascal, et Sirinelli, Jean-François, Les Intellectuels en France : de l'Affaire Dreufus à nos jours, Armand Colin, 1992. p. 216.

⁵ Joffrin, Laurent, Mai 68. . ., p. 32.

l'individu des contraintes... de l'Etat, de la famille, de la religion, de la morale. »⁶ Ces étudiants sont alors marqués par des idées du philosophe germano-américain Hubert Marcuse et de l'Ecole de Francfort.

Ce mouvement réussit à immobiliser l'activité universitaire. Le doyen de la Faculté des Lettres décide la fermeture de Nanterre le 2 mai, et les étudiants se retrouvent à Paris le lendemain, où ils occupent la cour de la Sorbonne. L'administration demande leur expulsion, et les policiers font 500 arrestations. Cet événement, marqué d'une répression brutale par les forces de l'ordre, mène à une émeute qui dure une partie de la nuit, et qui déclenche une semaine de manifestations étudiantes à Paris. La nuit du 10 mai se ressemble à un véritable combat, avec des voitures incendiées, des rues dépavées, etc. Le résultat est la création d'une sympathie importante de l'opinion de masse envers les étudiants et une condamnation de la répression policière. Les organisations syndicales déclenchent une grève générale et une manifestation à Paris le 13 mai, qui marque une coopération entre dirigeants étudiants et syndicalistes. Ainsi, la crise se propage à toute la société française, avec la critique idéologique lancée par le *Mouvement du 22 Mars*. Donc la crise entre dans sa deuxième phase.

Le 14 mai les grèves commencent, et elles atteignent 10 millions de salariés au 22 mai. Ces grèves sont marquées par des revendications de nature « qualitatives », recherchant des changements des rapports hiérarchiques.⁷ Les manifestations continuent également, et la nature idéologique de la crise devient claire. Les situationnistes, qui voit les hommes comme dominés par des marchandises et des images, fournissent beaucoup d'idées qui servent à propager le mouvement contestataire. Leur influence est fort présente dans des slogans écrits sur les murs de Paris.⁸

Les événements politiques qui suivent sont moins importants sur le plan intellectuel. La crise sociale se termine dans des accords entre syndicats et pouvoir le 27 mai, mais le mouvement ne semble pas répondre. La phase politique commence. Le général De Gaulle annonce la dissolution de l'Assemblée Nationale, et le souffle du mouvement semble se dissiper. « La lassitude d'un vaste mouvement de déroulement collectif, mais paraît dans issue, les difficultés de l'existence quotidienne dues à la prolongation des grèves expliquent

⁶ Berstein, Serge, et Milza, Pierre, Histoire de la France, p. 917.

⁷ *Idem*, p. 919.

⁸ Goetschel, Pascale, et Loyer, Emmanuelle, Histoire culturelle et intellectuelle de la France au XXe siècle, Armand Colin, 1994. p. 132.

que le mouvement s'effiloche. »⁹ Le travail reprend, et l'origine radicale du mouvement devient ainsi isolée. Pourtant, la critique de la société, lancée dans le mouvement, touche profondément les Français. Elle ne s'éteint pas si rapidement.

* * * * *

Le plan idéologique et intellectuel de cette crise est vaste et fascinant. C'est peut-être l'aspect qui continue à fasciner des intellectuels. Les Français basculent entre de nombreux courants, plusieurs étant antagonistes. De plus, des influences des différentes pensées se mélangent. Ainsi, cette crise doit être abordée comme une conjoncture intellectuelle.

C'est un moment dans la pensée française où le marxisme dans sa forme leniniste est mis en question, aussi bien que le structuralisme, un courant qui s'est opposé fondamentalement au marxisme à l'Université.¹⁰ Dans l'absence d'un courant de pensée dominant et accepté dans le milieu étudiant, des groupuscules anarchistes, trotskistes, et maoïstes fleurissent. Pourtant, malgré toute cette diversité apparente, des intellectuels de domaines différents se mettent tous à critiquer la société d'une manière semblable. Alors qu'il n'y a pas d'origine singulière de ces idées, l'influence de certains penseurs est plus importante que d'autres.

C'est à partir du milieu étudiant que l'influence d'Hubert Marcuse et de l'Ecole de Francfort se propage. L'Ecole de Francfort est un label qui fait référence à la création d'un institut et un projet scientifique, mais surtout à une démarche baptisée la « théorie critique ».¹¹ Horkheimer, un des pères fondateurs de cette théorie, affirme que « il n'existe pas de critères valables pour la théorie critique considérée dans son ensemble... elle n'a aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale. »¹² Membre de l'Ecole, Hubert Marcuse entreprend la théorie critique pour remettre en question un procès de raison qu'il appelle la rationalité technique. Ce théoricien freudo-marxiste publie « l'Homme Unidimensionnel » en 1964 aux Etats-Unis, et le livre paraît en 1968 en français. Il donne à l'événement et l'explosion de mai 68 un des textes de légitimité, et son livre reste considéré comme une des œuvres fondatrices de la critique sociale internationale de l'époque.

⁹ *Idem*, p. 923.

¹⁰ Lefebvre, Henri, L'idéologie structuraliste, Editions Anthropos, 1971. p. 52.

¹¹ Assoun, Paul-Laurent, L'Ecole de Francfort, Presses Universitaires de France, 1990. p. 19.

¹² *Idem*, p. 38.

Un autre acteur essentiel qui influence la pensée et la critique sociale française est Guy Debord, principal animateur de la revue l'*Internationale situationniste*, qui publié douze numéros entre 1958 et 1969. Il s'établit déjà comme appui idéologique dans le milieu étudiant en 1966, lors qu'il sort un tract sur les malheurs de la vie étudiante. A cause de son succès, 20 000 exemplaires sont distribuées en 1967.¹³ Donc lorsque « La Société du Spectacle » est publié en 1967, Debord est déjà connu. Cet ouvrage est une représentation de toutes les thèses publiées dans l'IS. Dedans, il explique que notre société préfère « l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être » (citation de Feuerbach, placée en exergue du premier chapitre). Son livre est très répandu en France.

* * * * *

Il y a de fortes similarités dans les idées de Guy Debord et celles de Hubert Marcuse. Chaque auteur voit l'individu menacé par les médias et la consommation de masse. Ils pensent que l'individu n'est plus libre de réfléchir pour lui-même. Pourtant, malgré ces fortes ressemblances entre leurs théories, leurs influences sont bien différentes, voire même antagonistes. C'est en quoi le rapport entre les deux devient un sujet intéressant.

Etant deux influences importantes sur le plan intellectuel de la crise de mai 68, quelle est la relation entre la pensée des deux auteurs ? En quoi l'étude comparée des deux textes éclaire-t-elle sous un nouveau jour chacune des théories ? Jusqu'à quel point leurs théories sont-elles comparables, et d'où vient la différence des influences ? Nous allons examiner d'abord leurs pensées sur l'homme devant la société. Ensuite, pour mieux comprendre ce rapport problématique, nous allons considérer l'espoir d'une renaissance de l'individu dans les deux écrits.

¹³ Ohrt, Robert, « The Master of the Revolutionary Subject : Some Passages from the Life of Guy Debord », Substance : a review of theory and literary criticism, vol 90, 1999 : « Guy Debord » . p. 17.

II. L'homme devant la société en mutation : l'effacement de l'individualisme

Marcuse et Debord considèrent l'individu de leur époque comme sérieusement menacé. Ils critiquent tous les deux une société qu'ils voient comme trop puissante, trop présente dans la vie des gens. Elle a une influence dont chacun se méfie, dont chacun écrit dans leurs travaux majeurs.

Pour Marcuse et Debord, la société moderne menace l'individualisme d'une façon semblable. Ils considèrent que l'homme joue un rôle essentiel, un rôle en même temps actif et passif. Cela dit, chacun voit la société de sa propre manière, avec ses propres modèles, ses propres forces. Pourtant, autour de cette idée, l'effacement de l'individualisme, Marcuse et Debord se rapprochent effectivement.

Venant des deux milieux intellectuels tellement différents, jusqu'au quel point les théories de Marcuse et Debord sont-elles comparables ? Quels sont les modalités partagées par des deux théories ? Dans une première partie, nous considérerons le rôle de la société dans cet effacement de l'individualisme. Ensuite, enfin de comprendre la nature des deux théories, nous examinerons comment chaque auteur voit l'homme devant la société.

II. A. le rôle de la société

La société est vue par Marcuse et Debord comme acteur fondamental dans le processus par lequel l'individualisme est menacé. Pour tous les deux, cette société a son propre rôle et ses propres caractéristiques, ses propres forces qu'elle exerce sur l'homme. Malgré des différences d'interprétation mineures, cette société joue un rôle fort semblable dans les modèles des deux. C'est dans leur regard sur ce rôle que les deux auteurs se rapprochent le plus. A travers une étude de la société chez Marcuse et Debord, nous allons voir en quoi son rôle se ressemble.

Administration totale et rationalité technique de Marcuse

Avant d'examiner le rôle de la société, nous devons voir comment elle se caractérise dans la pensée de Marcuse. Il voit la société comme menaçante pour l'individualisme à cause de sa perfection apparente. Marcuse commence son œuvre avec l'idée que « Un manque de liberté confortable, raisonnable, et démocratique règne dans la civilisation industrielle avancée, une marque du progrès technique. »¹⁴ C'est une société, de plus en plus capable de répondre aux besoins de ses membres, qui menace l'indépendance de la pensée et de l'opposition politique. Une telle société peut demander que son statu quo soit accepté. Elle peut insister que des individus acceptent la liberté de choisir entre la conformité au système proposé, ou une vie hors des comforts fournis par ce système – qui sont une vie stable, avec des besoins essentiels toujours satisfaits.¹⁵ C'est donc à travers la facilité de vie offerte par cette société qu'elle devienne aussi imposante.

Elle se caractérise par une administration totale des membres. Cette administration a l'effet de se renforcer par un mécanisme qui fonction naturellement, à cause de la logique de la perfection sociale. Le plus que cette administration est logique, le plus dur ça devient de la résister. Toute tentative de rejeter ce qui est proposé par cette administration devient une tentative de rejeter ce qui est logique, rationnel, confortable – bref, tout ce qui facilite la vie. Donc ça devient inimaginable que des « individus administrés » se libèrent de leur servitude. Le progrès affaiblit le vrai besoin d'opposition, et c'est en quoi le progrès devient ennemi de la vraie liberté. C'est aussi en quoi la démocratie – à travers son niveau de progrès – devient le meilleur système de domination.¹⁶

Marcuse voit les médias aussi comme des acteurs fondamentaux dans l'intensification de cette domination, et il parle de ses rôles à plusieurs reprises. Elles sont la représentation de la société – de l'administration totale, tout simplement. C'est ses présentations qui font marcher des mécanismes que nous verrons prochainement. Pourtant, pour lui, les médias ne sont pas la seule responsable du conditionnement de l'homme. Dans le monde académique, un positivisme empiriste domine la réflexion moderne, d'après Marcuse, et elle est due au

¹⁴ « A comfortable, smooth, reasonable, democratic unfreedom prevails in advanced industrial civilisation, a token of technical progress », (toute traduction de Marcuse est la mienne) : Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man, Beacon Press, Boston, 1991. p. 1.

¹⁵ *Idem*, p. 2.

¹⁶ *Idem*, p. 52.

manque de contraste. Ceci s'établit justement par la perfection de la société. Marcuse parle d'une absence des méthodes de travail possible pour considérer des choses. La plus part des concepts troublants dans la société d'aujourd'hui sont exclus du domaine de recherche accepté, car il n'y a pas de façon de les examiner qui corresponde aux méthodes de travail acceptées. Ce positivisme impose ainsi des contraints qui facilite la surpression de résistance à l'administration totale. Et donc la société se renforce de nouveau.¹⁷

... mécanismes qui effectuent l'imposition de la société sur l'individu

Le premier mécanisme que Marcuse évoque est ce qu'il appelle introjection, un processus qui permet l'affaiblissement de l'individualisme. Ceci est fondé effectivement sur cet aspect logique du système. Par un processus d'introjection, un ego – ou un soi-même – transpose ce qu'il y a à l'extérieur de l'ego sur ce qu'il y avait à l'intérieur. Cette introjection se passe dans le domaine des valeurs, des envies, etc. De plus, ce processus est facilité par la perfection de la société. Donc pour Marcuse, il existe une espace de « liberté intérieure » qui est envahie par la rationalité technique du système. Cette invasion est égale à l'affaiblissement de l'individu, et l'affaiblissement de la pensée critique.¹⁸ Le rôle de cette imposition se voit bien dans son analyse du deuxième mécanisme qui permet l'imposition du système actuel sur l'individu.

A travers les choix que la société propose, Marcuse constate que des besoins sont établis par un mécanisme d'identification. L'homme a besoin naturellement d'être comme des autres, « de se comporter et de consommer comme eux. » L'administration totale multiplie ce besoin dans plusieurs temps. D'abord, elle présente tout le monde pareil – tout le monde s'habille pareil, parle de la même façon, représente des mêmes façons de vivre et des mêmes attitudes. Ensuite, à cause des médias et de la transportation de masse, des autres sont de plus en plus présentes dans la vie de l'homme. Il est presque impossible de vivre en isolation, de résister à ces forces. L'individualisme est donc réduit de plus en plus, et le besoin de s'identifier à la mode de vie d'autres devient de plus en plus fort. Pour l'individu, donc homme tentant de mener une vie sans autres influencée que ses propres inspirations, ce

¹⁷ *Idem*, p. 13.

¹⁸ *Idem*, p. 11.

besoin est rendu répressif par l'administration totale.¹⁹ Et pourtant, ce besoin est à l'origine naturel.

Le troisième mécanisme évoqué par Marcuse est une coordination des choix offerts à l'individu. La société contemporaine a une tendance totalitaire pour Marcuse. Elle est caractérisée par une coordination non pas seulement politique, mais aussi économique et technique. C'est la manipulation et l'imposition des besoins, à travers un système de production et distribution qui impose des choix – trop nombreuses pour être compter, mais limitant en même temps dans leur imposition. Marcuse dit que ce n'est pas la quantité des choix qui limite la liberté humaine, mais « *ceux* qui peut être choisis et ceux qui *sont* effectivement choisis par l'individu. »²⁰ Il note également que la liberté d'un esclave de choisir son maître n'est pas effectivement la liberté. Nous allons tarder un peu sur sa définition de la liberté.

Pour Marcuse, la liberté prend une nouvelle forme dans cette société aussi capable de satisfaire des besoins. La liberté ne peut plus être aperçue et jugée par rapport aux modèles du système, mais maintenant comme une liberté du système même. Ainsi, Marcuse définit une liberté nouvelle, qui lutte contre le système dans tous les aspects par lesquels il contrôle l'individu. Liberté économique n'est plus l'économie libérale, sans intervention et régulation imposée par l'état. Elle devient la liberté du travail – pas la liberté de travailler. Egalement, la liberté politique n'est plus la démocratie théorique, mais une liberté du système politique, de ses influences, etc. Enfin, la liberté intellectuelle devient une liberté de penser indépendamment du système – une pensée qui est « maintenant absorbé par la communication et endoctrinement de masse. »²¹

Cette définition de liberté proposée par Marcuse est la suite logique d'un progrès sociale fortement atteint. Si l'économie n'était pas arrivée au point où des individus peuvent choisir des produits à des prix établis uniquement par le marché – et si des individus ne pouvaient pas voter dans un système démocratique, une telle définition de liberté serait abstraite. Donc nous voyons encore cet aspect essentiel dans la pensée marcusienne sur la société : sa perfection par rapport à des critères anciens, critères qu'il dépasse dans cette définition.

¹⁹ *Idem*, p. 5.

²⁰ « *what can be chosen and what is chosen by the individual* », (toutes italiques mises par Marcuse, sauf celles signalées à la page 39) *Idem*, p. 7.

²¹ « now absorbed by mass communication and endocrinization », *Idem*, p. 4.

Revenons maintenant au quatrième mécanisme qu'évoque Marcuse. Sans l'évoquer directement, on peut interpréter une thématique de complot dans ses idées. Cette notion se présente dans sa pensée lorsqu'il parle du continent du discours politique et du discours présent dans le média. « L'univers de ce discours est rempli par des hypothèses auto-confirmantes qui, répétées d'une façon monopolistique, devient des définitions hypnotiques. »²² Il suggère donc une coordination du discours qui vise à imposer des idées, des points de vus, et des croyances dans le système. Ces hypothèses présentées dans le discours officiel restent incontestées, car le système médiatique est fondé sur une communication unidirectionnelle. L'homme ne peut pas répondre à ce système, et peu à peu le message présent dans cette communication devient vrai, à cause de sa répétition. Donc ce qui semble n'être que tautologie est actuellement un mécanisme de contrôle, utilisé par ceux qui dirigent le média.²³ Cette idée se présente à plusieurs reprises dans la pensée de Marcuse. Elle n'est jamais exprimée directement, mais elle est le résultat logique des caractéristiques de la société, d'administration totale, qu'il examine et critique rigoureusement.

Marcuse voit la société donc comme un élément essentiel dans l'effacement de l'individu. Non pas seulement dans sa nature et ses caractéristiques, mais aussi à travers son rôle dans des processus au niveau psychologique. Beaucoup de ses mêmes idées sont reprises chez Debord.

La société du spectacle de Debord

Debord annonce sa thèse fondamentale dans le titre de son livre. « Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de *spectacles*. Tout ce qui était directement vécue s'est éloigné dans une représentation. »²⁴ Deux idées fondateurs apparaissent dans cette première thèse. D'abord, la société est égale au spectacle ; bien que Debord donne ce deuxième comme influence sur le premier, il ne distingue pas l'un de l'autre. La deuxième idée présentée est

²² « Their universe of discourse is populated by self-validating hypotheses which, incessantly and monopolistically repeated, become hypnotic definitions », *Idem*, p. 14.

²³ *Idem*, p. 88.

que le spectacle impose un modèle de la société qui n'est pas le vrai. Nous allons retrouver ces deux idées à plusieurs reprises dans notre étude de la société du spectacle, et dans les trois caractéristiques et rôles fondateurs du modèle de Debord : le processus d'imposition du réel, le renforcement du spectacle, et le rapport entre ceci et la marchandise.

. . . le processus d'imposition du réel

Pour examiner comment Debord soutient l'idée que la société et le spectacle sont la même chose, il est utile de commencer avec le processus d'imposition qu'il évoque. Après tout, c'est en créant son propre réel que le spectacle arrive à dominer la société. Donc considérons d'abord la notion que le spectacle est un « instrument d'unification » à travers lequel la société impressionne une fausse conscience, un réel qui n'est rien d'autre que celui que le spectacle a choisi. Pour Debord, le monde est « *réellement renversé* » et « le vrai est un moment de faux. »²⁵

La société du spectacle est souvent comprise comme référence exclusive à la tyrannie de la télévision, ou des moyens analogues. Pourtant, l'idée de Debord incorpore plus. « Le fonctionnement [de toutes] moyens de communication de masse exprime . . . parfaitement la structure de la société entière dont ils font partie. La contemplation passive d'images, qui de surcroît ont été choisies par d'autres, se substitue au vécu et à la détermination des événements par l'individu lui-même. »²⁶

Pour Debord, la société du spectacle menace la réalité à travers un processus compliqué, mais aussi essentiel dans ses modèles. D'abord, le spectacle présente une image qui n'est pas réel. Le spectacle est caractérisé par une tendance à faire voir un monde qui n'est plus directement saisissable, un monde présenté par « différentes médiations spécialisées. »²⁷ Mais comme le spectacle domine la société, elle n'est que le spectacle vécu. Même si ce que le spectacle présente n'est pas réel – le spectacle « inverse le réel », selon Debord – cette présentation est « effectivement produit ». Ainsi, la société n'est que spectacle, que ce qui est présenté dans ceci. Alors, à cause de la production de masse de cette fausse représentation, une contemplation du spectacle est impressionnée sur l'individu, contenant l'ordre ou le réel proposé par ceci. Eventuellement, cet ordre spectaculaire est

²⁴ Debord, Guy, La Société du Spectacle, Editions Gallimard, 1992. p. 15.

²⁵ *Idem*, p. 19.

²⁶ Jappe, Anselm, Guy Debord, traduit de l'Italien par Claude Galli, Editions Sulliver, 1998. p. 143.

adopté, et le processus d'imposition du spectacle réussit.²⁸ Debord évoque donc une société qui se ressemble fortement au processus d'introjection de Marcuse. L'idée est le même : la société impose sur l'individu dans d'une façon discrète, sans que ce deuxième se rende compte.

... le renforcement du spectacle

Ceci nous mène à réexaminer la première idée fondateur de Debord sur le spectacle : qu'il domine la société. La prise du contrôle n'est pas limitée au processus d'imposition de réel évoqué ultérieurement. En fait, le spectacle la réussit avec des mécanismes qui s'auto-alimentent. Si l'idée d'un cercle vicieux apparaît souvent dans ce travail, c'est car celle-ci est un thème cher à Debord. Nous pouvons même constater que c'est l'élément dans le spectacle qui lui donne son caractère offensif. C'est la raison que Debord écrit le livre : ce n'est pas suffisant que le spectacle nous impose son modèle social, mais nous sommes attirés dedans, sans moyen d'y échapper. Chaque fragment de spectacle nous impose son réel, et tous les fragments qui suivent sont de plus en plus efficaces. Pour Debord, dès le moment où on voit le spectacle, qu'on devient spectateur, le spectacle l'éloigne de toute réalité hors de la sienne. Debord évoque cet auto-renforcement dans plusieurs façons.

Il explique comment le spectacle se propage aussi habilement dans la société en faisant un rapprochement des moyens et des buts du spectacle.²⁹ Le spectacle cherche à soumettre tout homme à son image de la société, que tout homme le regarde. Pour y arriver – pour qu'il soit regardé, il n'a qu'à se présenter, donc sa tache se remplit par sa façon d'être. Ses buts – d'être regardé par autant du monde possible – est achevé par ses moyens – de se présenter. L'observation paraît simplifié, mais c'est tout de même important.

Sous des conditions normales, un chien mange pour assouvir sa faim. Mais Debord voit le spectacle comme un chien qui ne mange que pour manger. Imaginons ce chien : il n'y a pas de fin claire dans sa démarche, pas d'instant où ce chien s'arrête naturellement, car il mange pour manger tout simplement. Le chien qui mange pour assouvir sa faim s'arrête une fois son but accompli, alors que le chien qui ressemble le spectacle proposé par Debord ne s'arrête pas. Les conséquences sont plus importantes. Un cercle vicieux apparaît qui renforce

²⁷ Debord, La Société du Spectacle, p. 23.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem*, p. 21.

le pouvoir du spectacle. Ainsi, le spectacle a un caractère naturellement ambitieux, et il ne s'arrête pas de gagner le regard de la société, donc de prendre contrôle. Le spectacle se renforce naturellement, et Debord évoque bien d'autres façons que celui-ci.

Cette société du spectacle exerce une autre fonction qui améliore sa position de pouvoir. Elle empêche naturellement tout ce qui cherche à la critiquer. Le spectacle, dit Debord, est « le contraire du dialogue. »³⁰ C'est la même idée que Marcuse évoque en parlant d'un système médiatique unidirectionnel. Dans la pensée des deux auteurs, l'homme ne peut pas répondre aux forces qui menacent son individualisme. Néanmoins, Debord prend cette notion plus loin.

Dans les modèles présentés dans le spectacle, l'attitude exigée est celle d'une acceptation passive. Les gens présentés dans le spectacle ne critiquent pas le système : ils l'établissent, d'une manière déjà évoquée. Cette passivité est produit dans la société ultérieurement – elle est imposée aux gens – par la façon avec lequel le spectacle apparaît sans réplique. On peut bien haïr la société, mais on ne peut pas l'empêcher d'être, de se présenter. Bref, on ne peut rien contre le modèle qu'il propose, car le modèle est partout. Le spectacle a un monopole sur l'apparence qui lui protège ainsi de toute critique. Il la bloque, en imposant la simple idée que « ce qui apparaît est bon, ce qui est bon apparaît. »³¹

La dernière façon claire que la société du spectacle de Debord se renforce elle-même est dans ses manières d'isoler ses spectateurs. Le spectacle se fonde sur des biens industriels qui ne sont que « ses armes pour le renforcement constant des conditions d'isolement des 'foules solitaires'. »³² Debord parle d'une série des telles armes qui isolent le spectateur de ses collègues d'une manière incontestable, offrant l'automobile et la télévision comme exemples. Une fois que ces biens sont mis à une production massive, la société ne peut plus vivre sans, car elle se développe autour de ces produits isolateurs.

Cette séparation n'est pas limitée à une barrière entre des individus spectateurs. Elle s'étend à une division entre des groupes des spectateurs isolés. Debord dit que « l'origine de spectacle est la perte de l'unité du monde. » Le développement économique qui a permis la prise de pouvoir par le spectacle est aussi le développement qui a divisé le monde. Pourtant, l'aspect de la division du monde qui intéresse Debord n'est pas forcément économique. Pour lui, le monde est divisé autour des axes créés par le spectacle aussi bien que des divisions

³⁰ *Idem*, p. 23.

³¹ *Idem*, p. 20.

³² *Idem*, p. 30.

économiques. Dans le spectacle, une partie du monde se représente à l'autre, étant supérieur. Sans l'évoquer directement, Debord parle ici du fait que la mode de vie présenté dans le spectacle est une dérive de celle du monde industrialisé, et non pas des sociétés en voie de développement. Cela dit, Debord estime que « le spectacle réunit le sépare, mais il le réunit *en tant que séparé* ».³³ Cette isolation du spectateur lui empêche de voir, de réunir avec d'autres pour rejeter le spectacle. Elle l'empêche même de voir le réel qui existe hors du spectacle.

... le rapport entre le spectacle et la marchandise

Le dernier aspect de la société du spectacle de Debord qu'il faut comprendre est le rôle de la marchandise. Le spectacle a besoin de cela pour avoir de quoi exposé. Le monde représenté dans le spectacle – crée par le spectacle – est donc le monde de la marchandise. Ainsi, la marchandise renforce le spectacle. Cette alliance est aussi important dans la pensée de Debord qu'il appelle le spectacle « le moment où la marchandise est parvenue à *l'occupation totale* de la vie sociale. »³⁴

La marchandise renforce le contrôle du spectacle sur la société par son rôle économique. Elle prend contrôle de l'économie en imposant un processus de développement quantitatif. Le travail-humain est transformé en travail-marchandise, et là encore un cercle vicieux paraît dans ce que Debord appelle la « *humanisme de la marchandise*. » Celle-ci est le résultat de la prise en charge des loisirs et de l'humanité du travailleur par l'économie, par le spectacle qui lui proposent ce qui deviennent les seules possibilités de vacances, etc. L'économie politique et donc l'économie de la marchandise peut et doit dominer ces aspects de la vie privée « tout simplement parce que l'économique politique peut et doit maintenant dominer ces sphères *en tant qu'économie politique*. »³⁵ Donc la marchandise joue un rôle qui n'est pas négligeable dans la domination de la société.

Pour résumer les idées de Debord, nous revenons donc au point où nous avons commencé : l'effacement de l'individu par la société. Debord éveille comment la société du spectacle attire les gens dans le spectacle, à travers son processus d'imposition du réel, ses

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*, p. 38.

³⁵ *Idem*, p. 41.

mécanismes qui la renforcent, et son rapport avec la marchandise. La société du spectacle donne une image du monde, sans choix de l'accepter ou pas. Ce qui est présenté devient ce qui est, et le spectacle est effectivement produit. La pensée indépendante, individuelle, est donc mise en péril.

Conclusion

Nous avons vu que Marcuse et Debord évoquent des caractéristiques de la société bien variées. Pourtant, malgré ces différences, une interprétation analogue de la société ressort des deux modèles. Pour tous les deux, le rôle de la société est de réduire la capacité de l'individu de mener une vie en tant que tel. Ils mettent l'importance sur la capacité de la société de présenter des modèles qui répandent aux besoins des forces productives – dans la forme d'administration totale ou de spectacle. De plus, ils voient chacun une faculté d'influence dans la répétition qui caractérise ce qui est présenté. C'est un quoi nous comprenons que Marcuse et Debord étaient présents comme influences essentielles dans plusieurs des mêmes milieux lors de la crise de mai 68. Nous verrons tantôt qu'ils se rapprochent autant dans leur explication du rôle de l'homme devant cette société.

II. B. l'homme devant la société

Face à une société aussi imposante et menaçante pour l'individu, Debord et Marcuse considèrent que l'homme est d'un part responsable de sa propre domination. Pour tous les deux, l'homme est tout d'abord influencé et contrôlé par cette société, avant d'être coupable. Mais à travers ses actions et ses inactions, l'homme ne fait que renforcer la puissance de la société. L'homme contribue donc à l'effacement de son individualisme chez tous les deux. Nous allons voir d'abord cet homme unidimensionnel de Marcuse, le rôle de l'inaction et la rationalité technique. Ensuite, nous examinerons comment Debord voit l'homme et comment il le culpabilise.

L'homme unidimensionnel de Marcuse

L'analyse que Marcuse mène de l'homme et sa culpabilité comprend plusieurs niveaux. Pour simplifier cette critique complexe, nous allons étudier quatre aspects qui forment la pensée marcusienne sur l'homme unidimensionnel. Nous verrons d'abord l'assimilation des valeurs, ou ce que Marcuse appelle la conscience heureuse. Ensuite, nous étudierons la rationalité critique, l'acceptation du langage proposé, et enfin la critique sous-entendu dans l'incitation de Marcuse.

... la conscience heureuse

Quand Marcuse examine le rôle de l'homme dans sa propre transformation vers un homme unidimensionnel, il commence avec un principe qu'il nomme la conscience heureuse. Pour expliquer celle-ci, il faut connaître ce que Freud appelle une « super ego », qui est donc la division de la psyché formée par l'internalisation des normes morales des parents et de la société. Dans la théorie de Freud, ce super ego restreint l'ego, donc la partie de la psyché qui est consciente et qui contrôle des comportements, etc. Dans la pensée marcusienne, ces aspects psychanalytiques jouent un rôle essentiel.

Pour Marcuse, la société permet de plus en plus de liberté, et l'homme est de plus en plus satisfait par ce qui est permis. Alors que le super ego censure l'inconscient, il « censurer le censeur » à cause de cette satisfaction. D'après Marcuse, ce super ego laisse s'imposer des influences et des valeurs sociales nouvelles aux valeurs établies. La conscience va prendre en compte les valeurs de la société, aussi bien que des valeurs individus. Mais si un acte est aperçu comme un mal par la conscience individu, mais non pas par le super ego – donc la conscience influencée par la société, elle va être peu à peu accepter par la conscience individu tout de même. Pour simplifier, contentons-nous de dire que l'homme est moins susceptible de voir les méfaits de la société, parce qu'il est satisfait de plus en plus par elle.³⁶ Ainsi, il laisse la société prendre le rôle d'un juge moral. C'est donc au niveau de la psyché que l'homme va ainsi assimiler des valeurs de la société.

... la rationalité technique

Le début de la culpabilité de l'homme reste en ce qui permet la société d'administrer : sa perfection. C'est la base de la rationalité technique, un principe que Marcuse évoque sans cesse. C'est une façon de rationaliser des maux de la société, des contradictions inhérentes, qui est mêlée avec le progrès humain. L'homme embrasse ce progrès, voyant des avancées de la société qui se produisent de plus en plus vite. Cette manière d'analyser des choses, et surtout de minimiser des conséquences du développement social, est la racine du rôle humain dans la perte de l'individualisme.

A travers cette rationalité technique, l'homme devient coupable, d'après Marcuse, dans son inaction aussi bien que dans ses actions. Le rôle de la passivité est le plus discret. L'homme se contente trop facilement. Il est crédule dans cette satisfaction d'une société qui est dans plusieurs manières répressive. L'homme ne voit que des comforts du progrès, des commodités modernes dont toute une société entière profite. Il ne se pose pas des questions à propos des changements sociales, conscient de l'accord collectif de rester passif. Autrement dit, il ignore les conséquences.

Pourtant, dans un deuxième temps, cette passivité passe à l'action sur le plan morale. La grande erreur que l'homme commet est de justifier des conséquences du progrès par les avantages des avancées qui les engendrent – donc par la perfection technique. Passivité et

³⁶

Marcuse, One-Dimensional Man, p. 76.

justification comprises, la rationalité technique est pour Marcuse la base du rôle de l'homme dans l'effacement de l'individualisme.

... l'homme et le langage

Outre que ces deux éléments liés à la satisfaction de l'homme, Marcuse voit l'homme fautif dans ce qu'il ne remarque pas. Marcuse met beaucoup d'importance dans le domaine du langage. Il passe énormément de temps à détailler les processus qui facilitent l'acceptation des modèles imposés par l'administration. Nous n'allons pas voir ces analyses entières, car elles sont longues et trop compliquées pour notre propos. Pourtant, certains aspects restent essentiels pour comprendre comment l'homme se laisse administré par la société et le langage qu'elle propose. Cette analyse va nous servir également dans le prochain chapitre.

Marcuse évoque un principe qu'il appelle « operationalisme » dans le langage, selon laquelle chaque concept correspond à certains opérations. Nous constatons la validité du principe dans toutes occasions linguistique où un mot ne fait référence qu'à un seul concept, où il n'y a pas de controverse sur la définition d'un mot. Marcuse note que des leaders de l'industrie et du média commence aujourd'hui à parler dans ce qu'il appelle « une autre langue », avec d'autres termes qui ne font pas partie de cette « operationalisme. » L'homme, sans réfléchir et sans se poser des questions à propos, accepte l'usage des termes proposés dans cette langue.³⁷

Ceci est troublant pour Marcuse, car ces termes n'ont pas de concept ou d'opération claire auxquels elles correspondent. Elles sont définies uniquement par l'usage et le contexte de ces leaders. Peu à peu, ces termes commencent à imposer non seulement des concepts, mais eux-mêmes comme les seuls termes disponibles dans le langage courant. Pour discuter des changements sociaux, et surtout des contradictions dans le progrès de la société, l'homme se contente d'employer ces mêmes mots – définis par ceux qui veulent cacher ces contradictions.³⁸ Marcuse ne néglige pas l'efficacité de ce nouveau langage et son rôle subtil, mais il ne dispense pas l'homme de son part dans la responsabilité non plus. Il évoque même une « acceptation générale des mensonges » dont l'homme est coupable, facilitant la triomphe de la société sur ses propres contradictions.³⁹

³⁷ *Idem*, p. 86.

³⁸ *Idem*, p. 14.

³⁹ *Idem*, p. 89.

Marcuse continue son analyse du langage pour traiter des tels éléments linguistiques que des mots composés, qu'il voit comme mécanisme utilisé pour cacher des conséquences du développement.⁴⁰ Il évoque également une répétition stratégique dans les médias, qui sert à conditionner l'homme aux nouveaux mots introduits dans le langage – des genres de mots traités tout à l'heure. Ce sont tous des aspects du langage que l'homme laisse se propager, sans ni les remarquer, ni refuser de les adopter.

. . . la critique sous-entendue dans l'incitation

Malgré l'importance qu'il met sur la rationalité technique, la passivité humaine la plus sérieuse chez Marcuse est liée au potentiel de l'individu que l'homme ne voit pas. Le plus important de la critique marcusienne du rôle de l'homme dans l'administration totale est mêlé avec ce en quoi il met l'espoir pour une sortie de cette société administrée. Marcuse écrit son livre comme un encouragement indirect à l'adoption d'une théorie critique, l'élément essentiel de la pensée de l'Ecole de Francfort, dont Marcuse fait partie. C'est une théorie que nous allons voir plus tard quand nous examinons le sort de l'homme dans des sociétés développées. Mais pour l'instant, nous devons y tarder un moment, afin de voir comment l'incitation de « l'homme unidimensionnel » critique l'homme de ne pas avoir déjà entrepris une critique de la société.

C'est en éveillant la capacité de l'homme en tant qu'individu de se défendre contre l'administration totale que Marcuse laisse entendre la critique dans son incitation. C'est une critique subtile du rôle de l'homme dans son destin. La critique n'est pas énoncée : elle est sous-entendue dans son message d'espoir – également un message qu'il laisse entendre d'une manière implicite.

Pour Marcuse, la société industrialisée menace l'individualisme et la pensée libre par des mécanismes que nous avons déjà vus. Il y a, pourtant, un remède pour cette société. C'est un remède qui laisserait voir le caractère idéologique et politique de ces mécanismes, si l'homme l'adoptait. La puissance de l'empirisme positiviste⁴¹ serait surmontée par une ouverture des manières d'étudier la société. Pourtant, ce remède, donc la théorie critique, n'est pas directement encouragé dans le livre de Marcuse.

⁴⁰ *Idem*, p. 93.
⁴¹ voir page 7.

Lorsqu'il adresse sa capacité de combattre l'administration totale, il n'incite pas directement cette critique. Il ne fait que de la proposer d'une manière conditionnelle. Le besoin de cet esprit critique est là, partout dans le livre, mais il ne dit pas plus que « si. »⁴² Si l'homme s'était mis à critiquer le système existant de cette manière plus tôt, il aurait pu éviter la création et la dominance de l'homme unidimensionnel. Il veut que l'homme – donc le lecteur – capture l'idée et qu'il comprenne la provocation lui-même. C'est donc un challenge et une critique en même temps : voilà les avantages potentiels de ce que tu aurais du faire... et alors ? L'homme est donc coupable de ne pas avoir chercher lui-même une autre manière de voir la société.

Ainsi, le style de Marcuse est indirecte, et certains de ses critiques et de ses messages sont exprimés implicitement. Il faut voir des thématiques auxquelles il fait allusion pour comprendre sa critique de l'homme unidimensionnel. Pourtant, Marcuse reste tout de même plus claire et plus concrète que des analyses et des références mystiques de Debord. Ce dernier est donc plus dur à discerner. Mais une fois sa critique de l'homme examiné, nous allons voir que ces deux auteurs partagent beaucoup de leur jugement de l'homme devant la société.

⁴²

Idem, p. 227.

L'homme méprisable évoqué par Debord

Pour Debord, le rôle de l'homme est multiple. Il donne plusieurs raisons pour lesquels l'homme est coupable de sa propre domination. Sa logique débute avec une idée simple : le spectacle ne peut être autre chose que le résultat des créations humaines, au moins qu'on compte à mettre en question les traditions monothéistes occidentales. Le spectacle, pour Debord, est « ce qui échappe à l'activité des hommes, à la reconsideration et à la correction de leur ouvre. »⁴³ L'homme n'est pas dispensé, alors, de sa responsabilité dans la création du spectacle.

Les analyses de l'homme devant la société du spectacle contiennent les mêmes effets des cercles vicieux que la prise du pouvoir du spectacle. Debord culpabilise l'homme d'une manière direct et indirect. Il analyse l'homme spectateur et l'homme ouvrier pour montrer la culpabilité indirecte. Sa critique devient plus pointu lors qu'il traite la culpabilité directe de l'homme consommateur. Nous allons commencer par le rôle indirect de l'homme dans l'effacement de l'individualisme.

... culpabilité indirecte

Debord évoque un processus complexe par lequel l'homme se perd devant le spectacle. Plus l'homme est exposé au spectacle – quelque chose qu'il ne peut pas éviter, comme nous avons vu en haut – plus qu'il contemple sur le réel présenté par ceci. Le simple fait que le réel spectaculaire soit différent que le réel, tout simplement dit, impose à l'homme cette réflexion. Ensuite, « plus qu'il contemple, moins il vit », d'après Debord.⁴⁴ Et moins il vit, plus il accepte de se reconnaître dans les modèles donnés par le spectacle, avec des besoins de la marchandise enchaînés aussi. Enfin, plus il accepte de se voir dans le spectacle, moins il comprend sa propre existence, ses propres besoins et son propre désir. Donc l'homme devant la société devient hypnotisé par ses influences. Il s'arrête à réfléchir pour lui-même, et son individualisme s'efface peu à peu lorsqu'il a de moins en moins de pensée indépendante.

⁴³ *Idem*, p. 23.

⁴⁴ *Idem*, p. 31.

Debord parle d'une responsabilité de l'homme indirectement quand il dit, à propos du spectacle, que « il est le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne. »⁴⁵ Donc le spectacle doit une partie de son succès au manque d'action des spectateurs, au manque de vraie réponse à l'imposition des modèles par ceci. C'est en quoi l'analyse de Debord est comparable avec ce que Marcuse dit à propos de la passivité.

Debord construit un chemin semblable pour l'ouvrier – qu'il rapproche en deux temps pour son rôle facilitateur dans la dominance du spectacle. Tout d'abord, plus que l'ouvrier produit, plus il gagne en salaire. Plus il gagne, plus il dépense, donc plus il accumule des produits aliénés. L'objet de cette accumulation est forcément aliénateur, car des produits choisis sont dictés par le spectacle – qui résulte dans une « abondance de la dépossession. » Simplement dit, plus que l'homme comme travailleur produit, plus il s'isole devant une société du spectacle qui cherche à lui enlever son individualisme. Il est donc responsable, mais pas directement.⁴⁶

Debord voit l'ouvrier comme responsable dans un deuxième temps, à cause de sa collaboration. Auparavant, l'ouvrier était méprisé et surveillé par des moyens d'organisation de la production. Mais depuis que les techniques de productions ont évolué et le spectacle a pris contrôle de la société, l'ouvrier se trouve traité comme quelqu'un fiable, comme « une grande. » Content avec ce traitement, il ne résiste pas à l'intrusion du spectacle dans sa vie sociale et privée.⁴⁷ Debord parle ici du fait que tout est proposé à l'ouvrier, sans qu'il ait à décider lui-même sur quoi que ça soit. Ainsi, dans sa production-consommation et dans sa collaboration, l'homme-travailleur est en partie responsable pour la puissance du spectacle.

Cette manière de culpabilisation indirecte étant la dernière évoquée par Debord, nous allons voir maintenant en quoi l'homme est directement responsable pour la prise de pouvoir du spectacle.

⁴⁵ *Idem*, p. 21.

⁴⁶ *Idem*, p. 31.

⁴⁷ *Idem*, p. 41.

... culpabilité directe

Debord met beaucoup d'importance sur l'homme-consommateur et son rôle dans la société. C'est ici où il voit le grand défaut de l'homme devant cette société évoquée en haut. Pour éclairer l'effet facilitateur de l'homme sur le spectacle, il nous rappelle d'abord la baisse tendancielle de la valeur d'usage des biens consommés. Celle-ci qui pousse l'homme à consommer constamment, à rechercher toujours d'autres biens. Debord parle encore d'un cercle vicieux. Etant donné que le spectacle porte en lui la présence dominante de la marchandise et le faux besoin de celle-ci, l'homme est obligé de se soumettre à une poursuite de cette marchandise, car l'homme est contrôlé par ce spectacle. Mais, à cause de la baisse tendancielle d'usage, cette poursuite de la marchandise est infinie. Le spectacle se trouve donc renforcé par cette poursuite, et surtout par l'insatisfaction de l'homme.

L'homme est ainsi responsable de la domination du spectacle, car son insatisfaction facilite l'expansion de la marchandise. Dès que l'économie s'est trouvée capable de produire largement plus que ce dont la population avait besoin, l'homme s'est mis à agrandir la quantité des biens dont il a besoin pour se plaire.⁴⁸ Ceci est une autre façon à dire la même chose que nous venons de voir – la baisse tendancielle d'usage des biens. Pourtant, si Debord le traite de plusieurs angles, c'est qu'il le pense très important comme effet qui renforce le spectacle. C'est une insatisfaction qui permet l'homme de se laisser contrôlé par la société. Et ce n'est pas la seule évoquée par Debord.

Pour Debord, cette simple consommation n'est pas le pire des actions de l'homme qui facilite le spectacle. Sa critique devient plus pointue, et nous comprenons mieux comment celle-ci lie l'homme directement à une responsabilité, lorsqu'il parle de la mode. Debord critique l'homme pour ses tendances à soutenir des phénomènes qui sont à la mode – que ça soit un style de vêtements qui surgit d'un film, des loisirs ou des lieux de loisir lancé par une revue ou de la marchandise en générale. Pour lui, tout ces modes sont exactement ce qu'il critique l'homme de se laisser imposé : des besoins chimères, des biens dont il n'a vraiment pas de nécessité. D'autant plus que ces phénomènes sont précisément des bras armés – et déguisés – du spectacle, avec lesquels il contrôle des désirs, des besoins, et en générale, l'homme. Pour Debord, c'est ici qu'on voit le défaut humain principal qui permet le spectacle – une création humaine – à enlever à l'homme son individualisme.⁴⁹

⁴⁸ *Idem*, p. 55.

⁴⁹ *Idem*, p. 62.

Le langage employé par Debord pour parler des tels modes est révélateur. Le gadget devient « l'aberrant lui-même », devenu une marchandise spéciale. Des gens qui collectionnent des choses produits pour être collectionnés ne font que d'accumuler « *les indulgences de la marchandise*, un signe glorieux de sa présence réelle parmi ses fidèles. » Sans laisser de doute du rôle de cette marchandise, devenu mode par son imposition spectaculaire, Debord conclue cette thèse sur le « fétichisme de la marchandise » et disant que « Le seul usage qui s'exprime encore ici est l'usage fondamental de la soumission. » Bref, l'homme se laisse contrôlé par la réification du spectacle qu'il accepte et embrasse.

Nous avons vu donc que l'homme est en partie responsable, dans la pensée de Debord, pour la puissance du spectacle. Il se jouit des bien produits par la société et représentés dans le spectacle. Et en même temps il ne se contente jamais avec ce qu'il a : il cherche toujours un peu plus. D'une manière indirecte et directe, le rôle de l'homme dans ce processus est certain.

Conclusion

Nous voyons en quoi les deux théories sont semblables. Les théories de Marcuse et Debord se rapprochent beaucoup dans leurs analyses de la société et du rôle de l'homme. Que ce soit l'administration totale ou le spectacle, ils sont d'accord sur l'effacement de l'individualisme. La société est presque la même dans les analyses de chacun.

En ce qui concerne le rôle de l'homme, leurs théories sont un peu moins semblables. Au premier regard, ils se rapprochent énormément. Tous les deux évoquent un processus au niveau psychologique, par lequel l'homme adopte ce que la société lui propose. Pour Marcuse, le Super ego s'impose son influence, alors que pour Debord, l'homme s'identifie dans le spectacle. Ils considèrent que l'homme est coupable à cause de sa satisfaction. Debord met l'importance sur le contentement de l'ouvrier, tandis que Marcuse base son critique sur la rationalité technique propagée par la crédulité de l'homme. De plus, l'inaction et la passivité est un thème cher à tous les deux.

Pourtant, le ton de leurs analyses nous donne une idée de leur divergence. Quant à lui, Marcuse met l'importance sur l'homme, alors que Debord concentre sur la société du spectacle. L'homme unidimensionnel est coupable de raisonner selon la rationalité technique, mais il peut toujours arrêter. Il est coupable de ne pas encore avoir chercher, mais il peut toujours commencer. De l'autre coté, Debord évoque une société astucieuse dans son livre, et son analyse porte plus sur l'effet de ceci que sur le rôle de l'homme. Le spectacle semble être plus puissant que l'individu ou l'individualisme. Ainsi paraît le point de divergence dans les deux théories, que nous allons voir prochainement.

III. L'espoir d'une renaissance de l'individu

Nous avons vu que Marcuse et Debord se ressemblent profondément. Ils dressent chacun un tableau de l'homme menacé par une société totipotente. Cette société lui propose tout, et l'homme n'a plus besoin de penser, de réfléchir, de s'interroger sur quoi que ce soit – l'homme n'a plus besoin d'avoir besoin. Etant donné que les deux auteurs considèrent l'homme contemporain comme le même être en tant qu'individu, nous pouvons comprendre en quoi leurs influences sur la crise de 68 se ressemblent. Il s'agit d'un mal bien décrit par tous les deux, un mal de la société à l'époque qui est un des facteurs de motivation parmi les mouvements de mai 68.

Pourtant, voient-ils les capacités individualistes de la même façon ? L'individu, a-t-il la même chance de renaître dans la pensée de Marcuse et celle de Debord ? Alors qu'ils ne l'évoquent pas directement, existe-t-il donc de l'espérance dans leurs modèles ? C'est la question qu'il faut se poser pour comprendre en quoi leurs influences ne sont pas de la même nature. C'est ici où des nuances de l'homme unidimensionnel et de l'homme devant la société du spectacle deviennent importantes. L'homme chez Marcuse, s'en sort-il différemment que chez Debord ? Quel est le rôle de l'espérance dans tout cela ? Afin de comprendre les influences des deux auteurs à partir de leurs œuvres, nous allons commencer par la théorie critique de Marcuse. Ensuite, nous allons réfléchir sur le mysticisme de Debord.

III. A. l'espoir accessible de Marcuse

La théorie critique de Marcuse est une continuation de la théorie critique de l'Ecole de Francfort, que nous avons évoqué brièvement dans l'introduction. C'est une manière de contempler la société, d'éveiller ses contradictions subtiles. Au fond, il ne s'agit pas d'autre chose que des méthodes. Cette théorie amène Marcuse à espérer profondément – même dans sa critique de la société et du système en place. C'est ce que nous allons voir dans un premier temps ; sa théorie critique, est en quoi celle-ci évoque indirectement un espoir pour l'individu. Ensuite, nous verrons en quoi Marcuse nous donne des clefs, qui servent en même temps pour résister des pièges de notre époque et sa rationalité, et ensuite pour nous permettre d'envisager mieux.

la théorie critique de Marcuse

A travers la totalité de son livre, Marcuse évoque un mariage entre pensée positive et négative présente dans notre société. L'homme aperçoit des mauvaises conséquences des avantages du progrès, et il est forcé de juger ce qui est de plus important. C'est donc un choix entre le progrès et les contradictions compris dedans, ou l'absence de la modernisation proposée par la société. D'habitude, le jugement fait par l'homme met en avant la modernisation. C'est la base de la rationalité technique, dont Marcuse rapproche l'homme moderne. Pourtant, c'est dans ce jugement que la théorie critique entre dans la pensée marcusienne.⁵⁰

La théorie critique cherche à définir, à éveiller le caractère irrationnel du réel établit par des avancés. Elle examine la structure de la société, mettant en question tout aspect social pour mieux comprendre sa place, sa fonction, sa valeur. Cette théorie que Marcuse propose est donc une nouvelle façon de voir des choses, une manière de commenter la vie quotidienne. A première vue, elle semble simple et courante, un coup d'œil critique jeté à la

⁵⁰ *Idem*, p. 227.

société. Pourtant, lorsque nous considérons la nature de la critique fait par Marcuse, nous voyons qu'elle est porteuse des implications beaucoup plus complexes et profondes.

Liée à des analyses de l'homme unidimensionnel, cette théorie critique prend un rôle essentiel. Elle se met à étudier le caractère idéologique et politique des outils de l'administration que Marcuse évoque autant. Une fois appliquée, nous voyons ceux-ci au niveau qui les expose, afin que « l'élaboration des concepts suffisamment connus [grâce à la théorie critique] demande qu'on surpassé le faux caractère de l'empirisme positif. »⁵¹ Il y a donc un espoir profond qui est inhérent dans cette pensée. Pour Marcuse, l'application rende possible des changements qualitatifs qui « seraient la transition à une étape plus haut de la civilisation, si des avancées techniques étaient désignées et utilisées pour la pacification de la lutte pour l'existence. »⁵² L'espoir est donc fortement présent dans la pensée de Marcuse.

Marcuse évoque au début de son livre la capacité des civilisations industrielles de faire mieux. C'est un espoir qui se trouve « à la fin de la rationalité technique, » donc un stage où l'homme dépasse tout mécanisme qui limite sa liberté personnelle. Tout au long de l'ouvrage, un optimisme presque exagéré se présente qui laisse le lecteur un peu confondu. Mais c'est un optimisme qui fait partie de Marcuse et sa pensée tout de même, et nous verrons plus tard comment Marcuse fait face au côté optimiste de cet espoir. Pour l'instant, nous nous contentons d'examiner ceci, pour mieux comprendre comment Marcuse a pu influencer les milieux révolutionnaires de 68.

L'image de cet espoir est une dans laquelle la machine productrice de toute société serait organisée et dirigée vers la satisfaction des besoins essentiels de l'homme. Le contrôle centralisé de celle-ci ne serait pas un restreint à la liberté personnelle, mais la rendrait possible. Celle-ci est donc une image limitée que Marcuse offre au début, sans plus d'élaboration initiale.⁵³ Pourtant, peu à peu, nous comprenons mieux en quoi elle représente une liberté réelle pour l'homme.

Nous retrouvons, dans cet espoir, plusieurs caractéristiques du système qui domine la société actuellement. Ce stage du développement humain incorporerait l'affranchissement de ses nécessités aliénées, qui sont imposées sur l'homme par l'administration totale. L'individu ne serait plus obligé à se prouver sur le marché de travail pour gagner sa vie, ce qui pour

⁵¹ « the elaboration of adequately cognitive concepts demands going beyond the fallacious concreteness of positiveist empiricism », *Idem*, p. 107.

⁵² « would be transition to a higher stage of civilization if technics were designed and utilized for the pacification of the struggle for existence », *Idem*, p. 227.

⁵³ *Idem*, p. 2.

Marcuse serrait « le meilleur accomplissement de la civilisation. »⁵⁴ Le progrès technique libérerait donc l'effort de l'homme, pour afin explorer des dimensions jamais imaginées. Marcuse voit ici une évolution de la société humaine dans des directions inimaginables. Nous voyons ainsi que cette image contient la correction des maux évoqués par Marcuse dans sa critique profonde de l'état de la société actuelle.

Pour Marcuse, la clef de ce stage de développement est le niveau de l'automation atteint par le progrès technique. C'est elle qui enlèverait la chaîne qui attache l'homme à la machine productrice, « le mécanisme à travers laquelle son propre force de travail l'enferme comme esclave. »⁵⁵ C'est donc une automation complète de l'industrie qui fournit des biens essentiels à l'existence humaine, pour que l'homme puisse s'affranchir des nécessités qui lui sont imposées.

Nous remarquons que ce stage évoqué par Marcuse est caractérisé par ce qu'il appelle « une rationalité post-technologique. »⁵⁶ Celle-ci réussit dans l'application d'une technologie qui dépasse celle de sa propre période, ayant la capacité de libérer « la nature de sa propre brutalité, sa propre insuffisance, son propre aveuglement. » C'est donc la fin du conflit entre l'homme et la nature – un conflit trop compliqué pour notre propos. En tous les cas, Marcuse suggère ainsi la capacité de dépassement de la rationalité moderne, qu'il critique autant. L'espoir est donc inhérent dans l'idée que l'homme peut arriver à un plus haut niveau de civilisation à partir de celui d'aujourd'hui. Il n'a besoin de changer complètement la direction du progrès technique ; il doit simplement le diriger dans la bonne direction. Marcuse donne alors un minimum d'espoir aux lecteurs dans ses analyses du passage à cette étape.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ « the mechanism through which his own labor enslaves him », *Idem*, p. 37.

⁵⁶ *Idem*, p. 238.

des clefs actuelles qui permettent d'envisager mieux

Cette analyse est donc une suggestion de point de départ, qui nous amène à la deuxième partie de notre analyse de l'espoir dans les idées de Marcuse. Il offre plusieurs clefs pour inciter et démarrer des changements du système actuel. Ce sont des aspects de la société, telle qu'elle est aujourd'hui, qui peuvent servir comme outils à ouvrir l'esprit et la pensée, pour afin effectuer des changements. Nous allons examiner ceux-ci d'abord – donc le langage et l'art, avant de passer au regard sur le projet historique qu'il nous permet d'envisager.

... le langage

Parmi des domaines où Marcuse voit le plus de potentiel pour l'homme, le langage est sans doute la plus important. C'est aussi là où ses analyses deviennent les plus philosophiques. Avant de nous pénétrer dans la profonde, nous remarquons qu'il y a déjà, à la surface, des indicateurs de la présence d'un esprit critique dans le langage.

Marcuse voit un espoir dans les attaques contre le langage dit « officiel », donc celui proposé et imposé par les médias.⁵⁷ Le langage populaire fait des blagues sur des mots et des constructions grammaticales qui se retrouvent régulièrement dans le discours officiel. Pour Marcuse, c'est un début. Il note que l'argot et les expressions familières sont de plus en plus créatifs, et qu'une réponse à l'administration totale se forme déjà dans le langage.⁵⁸ A partir de ces refus du discours, il se plonge dans une analyse complexe du langage, de comment elle peut nous servir.

L'aspect le plus important est ce qu'il appelle le « universal. » Pour comprendre le rôle de ceci dans la théorie critique, il faut revenir rapidement sur la critique marcusienne de l'homme unidimensionnel. Marcuse nous fait remarquer qu'il y a des mots qui représentent des concepts cognitifs. Naturellement, ces mots font référence à encore plus d'idées que celles présentes dans le contexte de chaque emploi. Ils impliquent l'évocation des conditions universelles, donc au-delà des usages spécifiques qu'on peut imaginer dans le langage populaire. Tous ces mots, ces concepts cognitifs, ont une « *définition transitive* : ils

⁵⁷ voir page 18.

⁵⁸ Marcuse, One-Dimensional Man, p. 86.

dépassent des références descriptives aux faits particuliers. »⁵⁹ Marcuse offre l'homme, la nature, la justice ou la beauté comme exemples.

Ce dont Marcuse critique l'homme unidimensionnel, c'est de ne pas saisir la signification de ces mots, chaque fois qu'il les entend parlés. L'homme se laisse limité justement par les contextes d'emploi des tels mots. En outre, l'administration s'en sert pour manipuler des contextes, afin que l'homme n'imagine guère le concept cognitif porté par ces universels.

Revenons maintenant à l'espoir en tout ça. C'est un terme que Marcuse n'emploie pas, mais nous pouvons comprendre son évocation dans la pensée marcusienne. Pour Marcuse, l'universel représente un mécanisme linguistique à travers lequel l'homme unidimensionnel se laisse dirigé par l'administration, mais aussi par lequel l'homme peut trouver de l'espoir. C'est encore le moment où la théorie critique fonctionne dans toute sa beauté – là où un esprit critique est aussi menacé. Ainsi, nous retrouvons une capacité de l'homme à rejeter les limites imposées sur son imagination.

Marcuse offre comme point de départ de sa théorie critique tout universel qui porte de l'importance philosophique. Comme le sens de l'emploi de ces mots est forcément limité, il reste quelque signification qui n'est pas incité directement. Pour Marcuse, « la signification supplémentaire au-delà du concept opérationnel [évoqué par le contexte de l'emploi] illumine la forme limitée et même décevante dans laquelle des faits peuvent être vécus. »⁶⁰ Donc derrière l'emploi est toujours un potentiel, l'idée d'une étape jamais atteinte. Il y a forcément aussi une contemplation de la limite de liberté actuelle.

La théorie critique s'applique dans cette manière, et elle porte ainsi des analyses de la société. Pour des gens qui voient des tels mots dans la façon que Marcuse propose ici, des universels servent donc comme des « instruments conceptuels pour la compréhension des conditions particuliers par rapport à leurs potentiels. »⁶¹ C'est donc des mots qui évoquent, à chaque repris, une réflexion sur l'état actuel de l'homme par rapport à des capacités et des potentiels.

⁵⁹ « *transitive meaning* : they go beyond descriptive references to particular facts », *Idem*, p. 106.

⁶⁰ « The ‘excess’ of meaning over and above the operational concept illuminates the limited and even deceptive form in which the facts are allowed to be experienced », *Idem*.

⁶¹ « conceptual instruments for understanding the particular conditions of things in the light of their potentialities », *Idem*, p. 215.

... l'art

Comme des universels, l'art est aussi un aspect de la société qui inspire l'espoir. Il représente, pour Marcuse, une autre clef pour l'ouverture de l'esprit actuel. L'art sert à « créer un autre univers de pensé et de pratique contrastée, mais en même temps intérieurs, à celui présent. »⁶² L'art représente donc une illusion à une réelle qui menace la totalité établit. Cependant, pour Marcuse, l'art est devenu « sans-pouvoir » dans son état actuel, parce qu'il n'est plus quelque chose abstrait.

Auparavant, il était apprécié plutôt par des intellectuels, donc par une petite partie de la société. Pourtant, l'art était repris par l'administration totale, et il est devenu quelque chose de commun, de vulgaire. Certains acteurs industriels sont devenus des plus grands acheteurs de l'art. Sans son aspect abstrait, et à cause de sa masse consommation, l'art perde donc son pouvoir d'opposition au système en place.

Malgré cela, cette perte témoigne de sa vérité pour Marcuse, et l'art devient de plus en plus important. L'art qui est recherché par l'administration n'est que l'art affirmatif, et non pas l'art qui entreprend le rôle de critiquer la réalité actuelle. Il n'y a pas d'art acheté par l'industrie qui assume une fonction consciemment critique. Ceci est la preuve, pour Marcuse, que le vrai art continue à résister à des forces dominantes dans la société.⁶³ L'administration se met à contrôler et banaliser un certain art, alors que l'homme se rend compte de la beauté de l'autre voie proposée par l'art contestataire. « Le plus ouvertement irrationnelle que la société devient, la plus importante la rationalité de l'univers artistique. »⁶⁴ L'art reste donc un signe d'espoir dans la pensée marcusienne.

... le projet historique

A partir de ces clefs qu'il offre pour l'ouverture de l'esprit et de la pensé moderne, Marcuse propose l'élaboration d'un projet historique. C'est la manière de voir le langage et l'art qui aboutit à ce projet. Elle mène à une quête pour trouver des critères que l'homme peut appliquer dans son jugement, car il y a un jugement compris dans cette pratique

⁶² « creates another universe of thought and practice against and within the existing one », *Idem*, p. 239.

⁶³ Wiggershaus, Rolf, l'Ecole de Francfort : histoire, développement, signification, traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaires de France, 1987. p. 209.

⁶⁴ « the more blatantly irrational the society becomes, the greater the rationality of the artistic universe », *Idem*, p. 239.

philosophique de la théorie critique. Pour Marcuse, une contemplation de l'état actuel se fait par rapport à ce qu'il appelle un « projet historique transcendental. »⁶⁵

C'est un projet qui changerait l'état actuel dans sa totalité, et donc un projet qui doit être mesuré par une vérité objective, historique. Marcuse propose des critères pour examiner et juger la rationalité de cette vérité. Nous voyons encore un espoir fort présent dans sa pensée. D'abord, le projet transcendental « doit correspondre aux possibilités réelles ouvertes au niveau atteint de la culture matérielle et intellectuelle. »⁶⁶ Ainsi, Marcuse évoque quelque chose dont l'homme est capable. Il se concrétise dans son analyse, sans tenter de faire apparaître un état de développement inimaginable.

Ensuite, ce projet doit se montrer plus rationnel que la totalité déjà établie. Ceci doit se prouver en trois temps. Premièrement, il faut qu'il offre la possibilité de préserver des avancées productives. Il doit définir la totalité actuelle dans sa structure et ses tendances – comme fait la théorie critique. Enfin, ce projet doit offrir une chance « pour la pacification de l'existence, dans le cadre des institutions qui offrent une chance plus importante pour le développement libre des besoins et des capacités humaines. »⁶⁷

Cette notion d'un projet historique est aussi chère à Marcuse qu'il examine le passage à ceci de l'état actuel.⁶⁸ Ce passage est quelque chose dont l'homme est fort capable, mais il doit surmonter quelques obstacles. Il y a d'abord des contradictions du système actuel qui se développent à cause des conflits entre le potentiel et l'actuel. Elles créent de l'inertie, d'après Marcuse. La transformation est aussi limitée par des ressources disponibles, aussi bien que la liberté théorique et pratique du système présent dans l'état actuel. Mais malgré ces limitations, ce passage reste pour lui un but valable.

Ses analyses du projet historique sont donc longues et détaillées. Pourtant, elles témoignent fortement de l'espoir dans la pensée marcusienne. Pour Marcuse, ce projet est réalisable, et l'homme devrait tenter le l'effectuer. Même si ceci n'est qu'un sous-entendu, nous voyons bien le thème d'espoir dans l'importance qu'il met sur ce projet.

⁶⁵ *Idem*, p. 219.

⁶⁶ « must be in accordance with the real possibilities open at the attained level of the material and intellectual culture », *Idem*, p. 220.

⁶⁷ « for the pacification of existence, within the framework of institutions which offer a greater chance for the free development of human needs and faculties », *Idem*, p. 220.

⁶⁸ *Idem*, p. 222.

la conclusion de Marcuse

Cela nous amène naturellement au conclusion que fait Marcuse à la fin de son livre. Il termine avec une analyse qui semble pessimiste de premier vu. Il remarque que la théorie critique ne tient pas de promesse ni devant une société qui contrôle à travers ses progrès, ni devant l'homme de plus en plus satisfait par ses capacités techniques, ni devant le peuple – à une époque le moteur du changement social, mais aujourd’hui devenu le moteur de cohésion sociale qui renforce le système en place et la rationalité technique. Pourtant, il évoque la présence des gens à l’extérieur du système, des minorités ethniques et culturelles, donc des étudiants, artistes, marginaux. Pour Marcuse, c'est ceux « dont la conscience soit restée vive aux frustrations diverses du social, et à avoir ainsi échappé à l'unidimensionnalité. » C'est ceux qui « soient en mesure de s'en remettre à l'imagination. »⁶⁹

Donc malgré tout l'espoir que nous venons de voir dans sa pensé, Marcuse termine sur une note réaliste. Il fait face à des merveilles du progrès techniques et leurs capacités hypnotiques. Mais ses analyses restent pertinentes tout de même. Pour Marcuse, la théorie critique doit rester négative par rapport au système actuel, rester « fidèle à ceux qui, sans espoir, ont donné et qui donnent, leurs vies au Grand Refus. »⁷⁰ C'est donc une conclusion réaliste, mais qui ne néglige pas tout de même l'espoir qu'il évoque tellement. Malgré tout, c'est un réalisme qui sert comme provocateur de l'action. Il termine son texte avec une citation de Walter Benjamin, qui fait partie également de l'Ecole de Francfort : « Ce n'est que par égard pour ceux qui n'ont pas d'espoir que l'espoir nous est donné. »⁷¹

⁶⁹ Gisoni, Dominique-Antoine, « Reich et Marcuse : avatars du freudo-marxisme », Magazine littéraire, hors-série n°1, 2° trimestre 2000 : Freud et ses héritieurs. p. 84.

⁷⁰ « loyal to those who, without hope, have given and give their life to the Great Refusal », *Idem*, p. 257.

⁷¹ « It is only for the sake of those without hope that hope is given to us »

III. B. l'espoir limité de Debord

Pour Debord, l'espoir d'une renaissance éventuelle de l'individu n'est pas présent. A travers une mystification, Debord engendre une société qui ne laisse aucun chance pour des individus de se libérer des influences du spectacle. L'espoir n'est pas une idée qu'il laisse entendre. Le spectacle règne d'une façon incontestable dans sa pensée, et Debord continue ses analyses jusqu'au point de nier des clefs que Marcuse offre à l'individu pour survivre malgré le système. Pourtant, comme ses théories sont aussi semblables à celles de Marcuse à propos de l'effacement de l'individualisme, quelle est l'influence intellectuelle que son livre inspire ? Quel rapport a-t-il avec la pensée de Marcuse ? Nous verrons d'abord la mystification qui entoure le spectacle, et le ton défaitiste qui signifie l'effacement de l'espoir. Ensuite, nous considérons le pessimisme qui ressort des analyses que Debord fait des clefs offertes par Marcuse. Enfin, nous nous arrêterons sur le rôle de la classe ouvrière dans la pensée de Debord.

la mystification

Debord écrit dans sa thèse 28 que « le *mode d'être concret* [du spectacle] est justement l'abstraction. » Ainsi, la description du spectacle est soumise à une sorte de mystification, et toute référence au spectacle se caractérise par un manque de clarté. En fait, c'est un aspect de toutes les analyses de Debord. Il reprend cette manière dans les examens qu'il fait de toutes choses – le temps, le territoire, la marchandise, le prolétariat, etc. Nous allons voir que cette mystification du spectacle et du système qui menace l'individu rejoint le ton pessimiste de ses écrits. Etant donné que Debord écrit « la société du spectacle » en forme de brèves thèses, nous pouvons nous permettre de voir plusieurs exemples de cette mystification, et comment elle représente un manque d'espoir qui distingue la pensée de Debord de celle de Marcuse.

Alors que Marcuse explique la logique derrière la rationalité technique, qui mène l'homme vers l'effacement de son individualisme, Debord dit aux lecteurs de ne pas chercher à comprendre le spectacle. Ce message est indirect, mais son porté est tout de même évident.

Debord dit que « Pour décrire le spectacle, sa formation, ses fonctions, et les forces qui tendent à sa dissolution, il faut distinguer artificiellement des éléments inséparables. »⁷² Il n'offre pas des clefs pour l'analyser, pour discerner comment ce spectacle manipule l'individu. Donc toute enquête qui vise à saisir ce mécanisme dominant, pour enfin se séparer de lui, est sans objet claire.

Il y a partout dans la pensée de Debord l'image du spectacle comme acteur mystique, inexplicable et donc incontrôlable naturellement « Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant. »⁷³ Cette mystification prend la forme d'une manière d'examiner le spectacle d'un point de vu philosophique, de ne voir dans ceci que de l'abstrait. Nous avons vu que Debord évoque plusieurs mécanismes à travers lesquelles le spectacle exerce autant d'influence sur l'homme. Pourtant, celles-ci sont elles-mêmes décrites d'une façon compliquée. La simplification n'est pas un but pour Debord. Pour lui, le spectacle n'est rien de concret : « Il est le cœur de l'irréalisme de la société réelle. »⁷⁴ Le spectacle lui-même n'est pas défini d'une manière claire, et donc l'individu ne peut pas chercher à comprendre ce qui lui menace.

Ensuite, ce manque d'espoir est mené au-delà de la mystification. À des moments donnés, Debord laisse entendre que le spectacle ne peut pas être confronté. « Ce que le spectacle donne comme perpétuel est fondé sur le changement, et doit changer avec sa base. » Dans sa pensée, nul part n'y a-t-il l'impression que le spectacle est quelque chose de concret, et il reste un phénomène contre lequel l'homme semble être sans espérance d'un sort en tant qu'individu. Le spectacle ne peut pas être expliqué, dans sa domination de l'homme, comme une logique cohérente, comme la rationalité technique évoquée par Marcuse. De plus, le spectacle ne se soumet à aucune réification : « Le spectacle est absolument dogmatique et en même temps ne peut aboutir réellement à aucun dogme solide. Rien ne s'arrête pour lui ; c'est l'état qui lui est naturel et toutefois le plus contraire à son inclination. »⁷⁵ Donc l'individu n'a pas une capacité de changer son sort devant ce spectacle mystique.

Nous sommes loin de l'homme unidimensionnel dans la pensée de Debord. Dans la pensée de Marcuse, l'intérêt existe de lutter pour une existence en tant qu'individu. C'est l'espoir qui ressort de la pensée de Marcuse : tout effort individualiste pour exister est mérité. Pourtant, Debord laisse à l'homme aucun raison de tenter une telle existence.

⁷² Debord, La Société du Spectacle, p. 20.

⁷³ *Idem*, p. 16.

⁷⁴ *Idem*, p. 17.

le ton défaitiste

De plus, la mystification n'est pas le seul moyen qu'il emploie pour décourager son lecteur. Partout dans ses analyses, il prend un ton défaitiste. Nous apercevons un élargissement du spectacle dans ses écrits. Ce n'est jamais un spectacle étudié pour être éventuellement contrôlé ou surmonter, chez Debord, mais un spectacle étudié pour remarquer son pouvoir et sa capacité étendue. C'est ce ton qui éclaire le mieux l'absence d'espoir dans ses analyses. Des exemples se retrouvent dans chaque domaine de la société du spectacle.

Avec ce ton pessimiste, Debord mélange des analyses du même point de vu. L'idée est partout dans le livre : le spectacle nous échappe. Dans ses plusieurs définitions du spectacle, Debord fait apparaître son manque d'espoir. Dans sa thèse 18, par exemple, il voit ceci comme « ce qui échappe à l'activité des hommes, à la reconsideration et à la correction de leur œuvre. Il est le contraire du dialogue. » Comment peut-on espérer se défendre contre ceci, si on ne peut pas le saisir ?

Ensuite, Debord solidifie à plusieurs reprises la manque d'espoir. D'abord, dans ses analyses du spectacle, il évoque quelque chose qui se propage lui-même. Comme nous avons vu, le spectacle est au début le produit des actions de l'homme. Mais maintenant qu'il est créé, Debord ne parle d'aucun rôle de l'homme dans le spectacle. « Il est son propre produit, et c'est lui-même qui a posé ses règles : c'est un pseudo-sacré. Il montre ce qu'il est : la puissance séparée se développant en elle-même. »⁷⁶

Ce n'est plus l'homme unidimensionnel de Marcuse, qui raison pour lui-même (même si c'est d'une façon influencée). Bien que la rationalité technique soit dominante dans la pensée marcusienne, elle est le résultat des décisions faites par l'homme et la société tous les jours. Comme elle se propage par une action de l'homme, l'homme garde la capacité de renverser ces actions. Pourtant, Debord se sépare vraiment d'une logique réversible, en détachant l'homme du spectacle. Le schisme entre l'homme et le spectacle représente l'absence de contrôle et d'influence de l'homme. Debord fait du spectacle « la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains dans un au-delà ; la scission achevée à l'intérieur de l'homme. » Il traite le spectacle même d'« un empire indépendant », et l'homme ne garde

⁷⁵

Idem, p. 65.

⁷⁶

Idem, p. 28.

guère choix dans l'acceptation de ceci.⁷⁷ Pour Debord, cette idée du spectacle intouchable est donc très importante. Elle est répétée autant de fois que le lecteur pourrait être convaincu d'abandonner l'espoir de changer son état actuel en tant qu'individu.

Enfin, ces répétitions de ce genre d'analyse abstraite et pessimiste dans « la Société du Spectacle » ont l'effet de convaincre le lecteur que le spectacle est quelque chose qui ne peut pas être confronté. Debord ne cesse pas de se répéter, de mystifier le spectacle et tout aspect de la société qui contrôle des individus. Cette caractéristique de ses écrits est troublante.

Nous pourrons presque constater que Debord cherche à inciter une passivité à travers ses analyses, ces répétitions. « Le spectacle se présente comme une énorme positivité indiscutable et inaccessible. »⁷⁸ Le lecteur peut s'interroger donc sur l'origine de ces remarques. Que Debord le fait volontairement ou pas, elles semblent dépasser un pessimisme pour prendre un rôle actif, pour servir comme une répétition hypnotique dont Debord accuse le spectacle.

analyses des éléments clefs offerts par Marcuse

Pour nuancer d'avantage le rapport entre les deux penseurs, il faut voir ce que Debord pense des aspects sociaux que Marcuse voit comme clefs dans la société actuelle, comme points de départ pour sa théorie critique. Marcuse considère qu'il y a de l'espoir qui fleurit dans le langage populaire et dans l'art. Nous avons vu que pour Marcuse, ceux-ci représentent des points de départ pour l'application de sa théorie critique. Ce sont donc des domaines qui gardent un peu d'espoir pour une renaissance éventuelle de l'individu, au moins de la pensée indépendante. Ce sont notamment deux domaines que Debord traite en parlant de « la fin de l'histoire de la culture. »

En ce qui concerne l'art, son rôle dans la pensée de Debord est révélateur de l'absence d'espoir d'individualisme. Alors que pour Marcuse, l'art est une source d'aspiration dans son état actuel, Debord annonce sa dissolution. Debord et Marcuse sont d'accord sur l'idée que l'art fait référence à un état différent que celui de la société qu'ils décrivent. Aussi, pour Marcuse et Debord, l'art est menacé par l'effacement d'individualisme qui caractérise la

⁷⁷ *Idem*, p. 24.

⁷⁸ *Idem*, p. 20.

société actuelle. Pourtant, Marcuse voit d'espoir dans le besoin agrandissant de l'art, dans cette demande d'images qui font penser aux conditions autres que celles de l'état actuel.⁷⁹ Ceci n'est pas le cas de Debord, et ses analyses de l'art montrent précisément son manque d'espoir.

Debord écrit : « Le fait que le langage de la communication s'est perdu, voilà ce qu'exprime *positivement* le mouvement de décomposition moderne de tout art, son anéantissement formel. »⁸⁰ L'idée d'une décomposition ressemble à ce que dit Marcuse à propos de la banalisation de l'art par sa production et consommation de masse.⁸¹ Cette consommation « témoigne de la validité de ses images » pour Marcuse, qui représentent un espoir à l'intérieur de la société actuelle. Pourtant, Debord voit la promesse de l'art autrement. « L'art à son époque de dissolution, en tant que mouvement négatif qui poursuit le dépassement de l'art dans une société historique où l'histoire n'est pas encore vécue, est à la fois un art du changement et *l'expression pure du changement impossible*. »⁸² Ceci montre dans un premier temps la manque totale d'espoir dans le rôle d'art. Pour Debord, ce n'est pas un aspect de la société où l'individu peut se réfugier.

Ce rapport contradictoire entre la pensé des deux auteurs se manifeste également à propos du langage. Marcuse voit un espoir dans les attaques et des refus du langage « officielle », dans l'argot et des blagues faites sur des mots et des mécanismes linguistiques employés par celui-ci.⁸³ Il considère que les « universals », donc des mots porteurs des concepts profonds, peuvent servir des sources d'espérance dans une amélioration de ce qu'il appelle notre « projet historique » actuel. Debord voit plutôt une « réconciliation avec l'état dominant des choses » dans le langage, et non pas d'espoir. Ceci se voit dans les analogies qu'il fait au langage. « La consommation spectaculaire qui conserve l'ancienne culture congelée... devient ouvertement dans son secteur culturel ce qu'elle est implicitement dans sa totalité : la *communication de l'incommunicable* ».⁸⁴ Debord nie le peu d'espoir que Marcuse nous laisse pour exercer notre individualisme.

⁷⁹ Marcuse, One-Dimensionel Man, p. 238.

⁸⁰ Debord, La Société du Spectacle, p. 181.

⁸¹ Marcuse, One-Dimensionel Man, p. 239.

⁸² Debord, La Société du Spectacle, p. 185. (mes italiques).

⁸³ Marcuse, One-Dimensionel Man, p. 86.

⁸⁴ Debord, La Société du Spectacle, p. 186. (ses italiques)

le rôle du prolétariat

Enfin, nous arrivons au point de nous interroger sur la présence d'espoir dans la pensée de Debord. Parmi ces analyses décourageant, il évoque à certains moments une capacité de battre le spectacle qui est aussi vague et mystique que l'image de ceci. Il ne l'élabore que très peu, mais en rassemblant ses références, nous voyons le vrai caractère de son travail et son rapport avec Marcuse. Nous allons commencer avec l'apparition et rôle du mouvement révolutionnaire, et ensuite nous verrons comment Debord limite l'espoir à cet acteur seul dans la société.

Debord s'attarde sur l'histoire du mouvement révolutionnaire, et c'est à partir d'elle qu'il prend son acteur essentiel. Il note que « L'apparition des Conseils [ouvriers] fut la réalité la plus haute du mouvement prolétarien dans le premier quart du siècle, réalité qui reste inaperçue avec le reste du mouvement que l'ensemble de l'expérience historique d'alors démentait et éliminait. » Pourtant, pour Debord, ceux-ci ne doivent pas être oubliés. Il lance un appel à la reconstitution des Conseils : « Dans le nouveau mouvement de la critique prolétarienne, ce résultat revient comme le seul point invaincu du mouvement vaincu. La conscience historique qui sait qu'elle a en lui son seul milieu d'existence peut le reconnaître maintenant... au centre de ce qui monte. »⁸⁵

L'espoir qu'il met dans ces Conseils est très important. Pour Debord, « ce pouvoir [des Conseils] est précisément le lieu où les problèmes de la révolution du prolétariat peuvent trouver leur vraie solution. » La limitation de l'espérance évoquée par Debord se remarque facilement dans la limitation du milieu d'application et dans sa nature. En fait, la nature de cet espoir est limitée elle-même aux conflits du prolétariat. Ce n'est pas un remède pour toute la société entière qu'il propose. Ceci semble un peu bizarre, étant donné que Debord consacre le plus part de son livre aux problèmes de la société en générale.

Néanmoins, cette limitation éveille bien son rapport avec la pensée marcusienne. Avec ses autres analyses sur l'espoir d'une renaissance de l'individualisme, cet aspect nous permet de répondre à nos questions originales. C'est à dire, quel est le rapport entre les théories des deux auteurs, et quel peut être le rapport entre l'influence de leurs ouvrages ?

⁸⁵

Idem, p. 117.

Conclusion

Nous avons vu que pour Marcuse, la théorie critique peut être appliquée par n’importe qui. Il y a donc les possibilités profondes dans l’idée des origines illimitées, origines de ce qui permet de voir des contradictions dans la société actuelle de nos jours, pour envisager une meilleure étape du développement humain.

Pour Debord, par contre, l’origine potentielle de tout espoir est limitée au rôle qu’il donne aux Conseils. Après son étude du temps spectaculaire, il écrit que « Le monde possède déjà le rêve d’un temps dont il doit maintenant posséder la conscience pour le vivre réellement. »⁸⁶ Il offre un espoir dans la forme du temps, mais tantôt il le limite. Ce n’est pas la société qui va vivre ce temps, mais l’ouvrier – un détail qu’il a déjà expliqué : « Dans la revendication de *vivre le temps historique* qu’il fait, le prolétariat trouve le simple centre inoubliable de son projet révolutionnaire. »⁸⁷ Ce n’est que le prolétariat qui peut effectuer un changement dans la société du spectacle de Debord. Et à la fin de son livre, Debord n’hésite pas à le dire.

Au seul moment où le spectacle devient quelque chose surmontable dans le livre de Debord, la limitation de son espoir n’est guère mystique. « Pour détruire effectivement la société du spectacle, il faut des hommes mettant en action une force pratique. La théorie critique du spectacle n’est vraie qu’en s’unifiant au courant pratique de la négation dans la société, et cette négation, la reprise de la lutte de classe révolutionnaire, deviendra consciente d’elle-même en développant la critique du spectacle. » Donc Debord clarifie la conclusion qu’il exprime dans sa dernière thèse : tout espoir reste dans le prolétariat, et toute autre tentative de lutte est futile.

⁸⁶ *Idem*, p. 160.

⁸⁷ *Idem*, p. 143.

IV. Conclusion

Au début de ce travail, nous nous sommes interrogés sur le rapport des théories des deux auteurs, et sur le rapport de l'influence de chacun, à partir de leur livre. Alors que les réponses à nos questions ont été éveillées antérieurement, il semble nécessaire de mener une dernière réflexion sur notre sujet.

le rapport des théories de Marcuse et de Debord

A travers notre étude de « l'homme unidimensionnel » de Marcuse et « la société du spectacle » de Debord, nous constatons qu'il y a des fortes similarités dans la pensée des deux auteurs. Chacun voit l'individu, dans sa liberté de réfléchir pour lui-même et d'apercevoir la société tel qu'elle est, comme affaibli par les médias de masse, la consommation de masse, etc. Pour Marcuse et Debord, la société industrielle est en train d'effacer la capacité d'existence individualiste de ses rangs. Ils voient également le rôle de l'homme dans ce processus d'une manière semblable. Chacun considère que l'homme est responsable en partie de la création d'une société d'une telle nature.

Malgré ces similitudes, la façon dont ces deux auteurs voient le sort de l'individu de cette société diffère d'une manière révélatrice. Malgré toutes ses critiques de la société contemporaine, Marcuse voit un potentiel pour une renaissance éventuelle de l'individu. La portée de l'espoir présent dans sa théorie critique est essentielle. Bien qu'il ne fasse pas d'allusion à une renaissance de l'individu, il est évident que la capacité est présente dans sa pensée. Les clefs qu'il offre aux individus pour se rappeler le potentiel de la société nous attestent de la nature individualiste de l'influence de Marcuse. Il dit espérer une amélioration de la société, sans pour autant laisser la société actuelle restreindre l'individualisme. Chacun fait ce qu'il peut, quoi que la société en fasse. C'est donc un optimiste profond, fondé sur l'individu. Marcuse dit que l'effort de l'individu n'est pas perdu, et que le potentiel de l'individu mérite une lutte contre l'administration totale. Il ne faut pas désespérer, mais il faut garder l'esprit critique.

Quant à lui, Debord reste bien pessimiste. Tous ses écrits sont entourés d'un mysticisme qui laisse le lecteur sans espoir d'une capacité d'existence indépendamment des influences du spectacle. La pensée de Debord se caractérise par une profonde omission de confiance en l'être humain. Debord prend le spectacle comme sujet principal de son critique de la société contemporaine. Ceci marque donc un pessimisme non pas seulement dans l'homme, mais aussi dans le système social.

De l'autre côté, Marcuse consacre son étude sur l'homme, donnant déjà l'implication qu'il peut s'en sortir éventuellement. Si la racine du problème évoqué est l'homme, et non pas la société, l'homme est capable de changer son destin. Pourtant, dans la pensée de Debord, le spectacle reste un acteur tellement rusé et tellement mal défini que l'homme ne peut guère espérer de le battre.

Ainsi, le rapport entre la pensée des deux reste là. Ils voient tous les deux l'individualisme menacé, mais ils se distinguent chacun sur le renouvellement éventuel de l'individu.

l'influence des deux auteurs

Pour comprendre l'influence des idées de Marcuse et de Debord dans la crise de mai 68 et après, il faut voir d'abord sur quoi leurs théories respectives s'appuient. Remarquons que ni l'un ni l'autre est très optimiste. Leurs œuvres ne sont guère des programmes qui prétendraient guérir la société et l'individu aisément.

Pourtant, même si Marcuse tend à mettre l'espoir dans les mains des marginaux, ce n'est pas leur statut économique qui les distinguent comme les uniques détenteurs de la force motrice de changement social (ce qui est effectivement le cas dans la pensée de Debord). C'est leur disposition de chercher d'autres voies, d'imaginer un autre système. Malgré cela, n'importe qui peut constater que l'état actuel est répressif. Tout le monde peut se doter du courage de penser autrement. Ici, dans l'esprit de Marcuse, on est loin des limitations du modèle de Debord. Tout le monde ne fait pas parti du prolétariat, et tout le monde ne peut pas s'y convertir. Pourtant, on peut tous imaginer, comme dans le modèle de Marcuse.

L'influence de « l'homme unidimensionnel » de Marcuse peut être vue donc comme individualiste. C'est une invitation pour l'individu de s'appuyer en tant que tel, de réfléchir pour lui-même, d'avoir des besoins indépendamment de la société. C'est un appel à l'imagination que nous pouvons tirer du livre de Marcuse.

En ce qui concerne « la Société du Spectacle », Debord tire une conclusion qui détermine concrètement le milieu où ses théories seront appliquées et appuyées. C'est une conclusion marquée par un pessimisme profond du potentiel de l'individu. Chez Debord, l'individualisme est totalement brisé par la société du spectacle. Debord ne permet aucun sort potentiel du pouvoir du spectacle autre que le prolétariat. Et même s'il tend à encourager la formation de Conseils ouvriers, il ne cesse pas « de mettre en garde contre les triumphalismes. »⁸⁸

Il y a donc un défaitisme qui ressort du livre. Il ne suffit pas que Debord soit pessimiste dans ses analyses. Il porte cet esprit jusqu'au point d'inciter ce même pessimisme parmi ses lecteurs. C'est l'incitation subtile de son travail, cette répétition que nous avons déjà vue. Ainsi, l'influence que « la Société du Spectacle » aurait pu jouer n'est pas forcément simple. C'est une critique brutale de la société. C'est une provocation de l'ouvrier, sans promesse de réussite. Mais c'est en même temps une exhortation subtile au pessimisme de Debord.

Nous voyons comment les écrits des deux auteurs ont pu inspirer une frustration dans l'effacement de l'individualisme, un esprit critique à l'égard de la société. Mais alors qu'une capacité de rejet des influences du système actuel ressort du modèle de Marcuse, il n'y a guère plus que pessimisme qui reste des idées de Debord.

⁸⁸ Jappe, Guy Debord, p. 143.

Bibliographie

Ouvrages cités

ASSOUN, Paul-Laurent, L'Ecole de Francfort, Presses Universitaires de France, 1990. 127 pgs.

BERNSTEIN, Serge, et MILZA, Pierre, Histoire de la France au XXe siècle, Ed. Complexe, 1995. 1407 pgs.

DEBORD, Guy, La Société du Spectacle, Editions Gallimard, 1992. 209 pgs.

GISONI, Dominique-Antoine, « Reich et Marcuse : avatars du freudo-marxisme », Magazine littéraire, hors-série n°1, 2^e trimestre 2000 : Freud et ses héritiers. 3 pgs.

GOETSCHEL, Pascale, et LOYER, Emmanuelle, Histoire culturelle et intellectuelle de la France au XXe siècle, Armand Colin, 1994. 240 pgs.

JAPPE, Anselm, Guy Debord, traduit de l'Italien par Claude Galli, Editions Sulliver, 1998. 248 pgs.

JOFFRIN, Laurent, Mai 68 : histoire des événements, Seuil, 1988. 370 pgs.

LEFEBVRE, Henri, L'ideologie structuraliste, Editions Anthropos, 1971. 251 pgs.

MARCUSE, Herbert, One-Dimensional Man, Beacon Press, Boston, 1991. 260 pgs.

OHRT, Robert, « The Master of the Revolutionary Subject : Some Passages from the Life of Guy Debord », Substance : a review of theory and literary criticism, vol 90, 1999 : « Guy Debord ». 20 pgs.

ORY, Pascal, et SIRINELLI, Jean-François, Les Intellectuels en France : de l'Affaire Dreufus à nos jours, Armand Colin, 1992. 272 pgs.

WIGGERSHAUS, Rolf, l'Ecole de Francfort : histoire, développement, signification, traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaires de France, 1987. 694 pgs.

Ouvrages consultés

DEBORD, Guy, Cette mauvaise réputation, Editions Gallimard, 1993. 111 pgs.

DEBORD, Guy, Commentaires sur la société du spectacle, Editions Gallimard, 1992.

147 pgs.

MARCUSE, Herbert, Eros and civilization : a Philosophical Inquiry into Freud, Boston, Beacon Press, 1955. 277 pgs.

VANEIGEM, Raoul, Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, Editions Gallimard, 1992. 361 pages.

WEBER, Henri, Que Reste-t-il de Mai 68 ?, Editions du Seuil, 1998. 216 pgs.